CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

Año X — Octubre-Diciembre 1954 — N.° 40

INDICE

ARTICULOS:

NOTAS Y DISCUSIONES:

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

FICHERO DE REVISTAS.

EL COMPUESTO HUMANO EN LA FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN

Por MICHELE F. SCIACCA. — Génova.

La sensación no es solamente *passio corporis,* sino también actividad del alma vivificadora del cuerpo (hay sensación sólo cuando el alma no ignora lo que el cuerpo padece): el sentir *non est corporis, sed animae per corpus.* Hablar así implica establecer entre alma y cuerpo un vínculo sustancial y, al mismo tiempo, afirmar la superioridad de la primera sobre el segundo, dado que el padecer es del cuerpo y el obrar es del alma, principio de vida y de unidad del cuerpo mismo, al cual se encuentra unida. Animar el cuerpo es obrar sobre él; no existe el problema de cómo el cuerpo pueda obrar sobre el alma, una vez establecido que la sensación es de esta última, y no del cuerpo. Por otra parte, no habría sensación si el cuerpo no padeciese modificaciones por la acción ejercida por agentes externos. La sensación resulta ser a la vez un acto vital y espiritual, *sensus et mentis.* Todo acto dei hombre en cuanto humano, para Agustín, va incluído en el complejo inescindible de su vida orgánica y espiritual. Por consiguiente, alma y cuerpo no son dos cosas, *duae res,* la una extraña y opuesta a la otra (como en Platón y después en Descartes), sino que constituyen y son esa unidad que es el hombre, que es cuerpo de su alma y alma de su cuerpo. No se dan el cuerpo y el alma, sino que lo que existe en concreto es *mi* cuerpo, vivificado por *mi* alma, presente toda en todo mi cuerpo. El alma está entera en cada uno de sus actos: está en el sentir, que es también pensar y querer; está en el pensar, que es también sentir y querer; está en el querer, que es también sentir y pensar, permaneciendo sin embargo sentir el sentir, pensar el pensar y querer el querer; y no está sólo el al-

ma, está el hombre, o sea aquella unidad sustancial de alma y cuerpo, que es cada hombre singular. Sobre esta base ha de dilucidarse el problema del hombre alma-cuerpo y entenderse el platonismo en este punto no platónico de Agustín [1]; y también cuanto, más que Platón, le enseñó Plotino acerca de la sensación, y acerca del lugar y significación de lo sensible en el proceso de «conversión» del alma; y cuanto, a través de Plotino, aprendió aun de Aristóteles.

Per ipsam animam meam, ascendam ad illum Deum. Aquí el alma tiene la superioridad, evidentemente; pero en un cuerpo. En efecto, para ascender a Dios, debo trascender *vim meam,* o sea el alma como principio vital, que ocupa y vivifica el cuerpo. Si ascendiese a Dios sólo por mi vitalidad, también el mulo y el caballo, que no tienen *intellectus,* podrían hacerlo. Debo trascender asimismo la *vis* sentiente, por la cual, mediante los sentidos corporales, veo y oigo [2]. Energía vital, energía sensitiva, energía inteligente: tal es el alma unida a su cuerpo, al cual hace vivir y por medio del cual siente y conoce las cosas corpóreas. El alma, inferior a Dios, hace vivir lo que es inferior a ella, o sea su cuerpo [3]. ¿Qué es el hombre? «No es el cuerpo solo ni la sola alma, sino el ser que se compone de alma y de cuerpo. El alma no es todo el hombre, sino la parte superior de él; el cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Cuando el alma y el cuerpo están unidos, se llaman hombre, nombre que no pierden aún cuando se habla de ellas separadamente» [4]. Y más brevemente, según una fórmula consagrada, el hombre es *animal rationale mortale* [5].

[1] Las interpretaciones erróneas de la doctrina agustiniana del «compuesto» humano provienen no sólo de malentender su platonismo sino también de no tener en cuenta la multiplicidad de los sentidos que el filósofo asigna al término *substantia,* que significa «sustancia» pero también «elemento», «naturaleza», «hombre», etc. Sin embargo no es difícil entender el término según el sentido que en cada caso resulta claro por el contexto.

[2] *Conf.,* l. X, c. VIII.

[3] *Tract. in Joan.,* XIII, n. 5.

[4] *De Civ. Dei,* l. XIII, c. XXIV, n. 2.

[5] *Ibíd.,* l. IX, c. XIII, n. 3. Esta fórmula se halla repetida muchas veces: *De Or.,* l. II, c. XI, n. 31; *De quant. an., c.* XXV, n. 47; *De Trinit.,* l. VII, c. IV, n. 7; etc. El «mortal» «está puesto allí para distinguir el cuerpo terrestre

Si distinguimos el alma superior del alma inferior, podremos decir que el hombre completo, en la unidad sustancial de sus elementos, es *spiritus, anima* y *corpus;* y quien quere excluir al cuerpo de la naturaleza humana «delira» [6] (*desipit*). El cuerpo entra pues en la definición del hombre y no ha de ser considerado como un apéndice o un ornamento exterior: los cuerpos no han sido hechos para adornar o para ayudar, como lo que es usado extrínsecamente, sino que pertenecen a la naturaleza misma del hombre [7]. Por esto es falso decir que el hombre sea hombre *in mente* y no *in carne* [8]. Y he aquí la fórmula precisa y explícita del *De Trinitate*: *homo est substantia rationalis constans et anima et corpore* [9]. Decir que en San Agustín falta la doctrina de la unidad sustancial, sólo porque no se lee en él esta fórmula, es aferrarse a la letra sin parar mientes en que con términos equivalentes se encuentra en él indiscutiblemente la misma definición del hombre.

Verdad es que las fórmulas de los escritos de juventud nos dejan perplejos y son todavía inciertas. En ellas el término «compuesto» da todavía la impresión de que el hombre es un ser compuesto de dos elementos en relación extrínseca, casi yuxtapuestos: por ejemplo, en los Soliloquios [10]. Sin duda alguna, la in-

del hombre del cuerpo inmortal que los antiguos daban a los dioses y que Agustín concedía, empero no sin vacilación, a los ángeles». Así opina Boyer (*S. Agostino,* p. 143). Hagamos una hipótesis: ¿no podría «mortal» estar ahí para distinguir el cuerpo sujeto a la muerte del cuerpo «inmortal» que los hombres revisten con la resurrección de la carne?

6 *De an. et eius origine,* l. IV, c. II, n. 3.

7 *Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent* (*De cura pro mortuis gerenda,* c. III, n. 5).

8 *Sermo 154,* c. X, n. 15.

9 *De Trinit.,* l. XV, c. VII, n. 11. Nótese que tal fórmula se encuentra en el libro XV, escrito en el año 416. Inmediatamente después, establecida la unidad sustancial, se precisa que la esencia del alma no es la del cuerpo y viceversa: *non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima.*

10 Libro I, c. XII, n. 21. Pero en *De beata vita* (c. I, n. 7) se leen fórmulas más conformes al pensamiento del Agustín maduro: *ergo iam scis te constare ex corpore et vita... Cuncti fatemur neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem.*

fluencia platónica no ha sido aún sometida a un juicio crítico, a ese proceso de profundización que caracteriza los escritos posteriores, como por lo demás lo nota el filósofo mismo en el libro de las *Retractationes*. El problema ha sufrido pues una elaboración crítica a tal punto que su solución madura ya no es más platónica en el sentido del platonismo de Platón o de Plotino, sino en el otro del «platonismo» de Agustín que, utilizando especulativamente el concepto de creación (como, por lo demás, Santo Tomás frente a Aristóteles), modifica *en su raíz* la metafísica platónica y funda una metafísica propia, en la cual los términos platónicos adquieren un significado nuevo, original. Entre otros, un capítulo del *De moribus Ecclesiae Catholicae* (388) es significativo a este propósito: no es posible decir qué cosa sea mejor en el hombre, si primero no se ha considerado y discutido qué es el hombre mismo. Agustín declara que no se ha de esperar una definición del hombre, y se contenta con decir que es un compuesto de alma y cuerpo. ¿Es hombre por la una y por el otro, o lo es por el solo cuerpo o por sola el alma? Si bien alma y cuerpo son dos, ni la una ni el otro separadamente se llamarían hombre (en efecto, ni el cuerpo formaría el hombre sin el alma, ni el alma sin el cuerpo); mas todavía podría ocurrir que uno de los dos resulte ser el hombre. ¿A cuál daremos el nombre de hombre? Agustín da una serie de respuestas interrogativas, ilustradas con ejemplos todos de entonación o de procedencia platónica: ¿llamaremos hombre al alma y el cuerpo, que forman como una yunta o un centauro? [11] ¿o al cuerpo solo al servicio del alma que lo rige? ¿o al alma sola por el hecho de que rige el cuerpo, como llamamos jinete no al hombre y el caballo, sino sólo al hombre por el hecho de que está sobre el caballo para guiarlo? Agustín no decide: la cuestión no es fácil; y, aunque lo fuera, llevaría a una discusión demasiado larga [12]. Evidentemente, entonces no le era fácil decidir y bastan para probarlo los parangones todos de cuño platónico, vale decir, que expresan una relación accidental y no la unidad sustancial entre alma y cuerpo. En efecto, la relación entre el jinete y el caballo es accidental (el jinete puede

[11] PLATÓN, *Fedro*, 246-247 b.

[12] *De moribus Eccl. cath.*, l. I, c. IV, n. 6. Cfr. también l. XXVI, n. 52.

bajar del caballo, o cambiarlo, mientras que el alma, en tanto que vive, no puede separarse del cuerpo ni tomar otro), como lo son las otras que se leen en los Diálogos de Platón. Sin embargo Agustín, ya desde entonces, había conquistado la posición metafísica que le permitiría superar al platonismo en este punto; sólo que todavía no había deducido sus consecuencias. Efectivamente, precisamente en el escrito contra los Maniqueos, combate la doctrina (de inspiración platónica) de que el Dios de las tinieblas sea autor del cuerpo y el Dios de la luz autor del alma, y les contrapone la otra teoría (cristiana) de que Dios es el creador de la materia y del espíritu. Evidentemente Dios bueno no crea el mal; por tanto la materia, por El creada, no es el mal. Sobre la base de este principio, el rechazo de la doctrina que hace al cuerpo extrínseco al alma y hace de esta última una sustancia completa, condenada a vivir en un cuerpo como en una cárcel y, sea como fuere, como en algo extraño a su naturaleza, es una consecuencia irrefutable. Sin decir que Dios (Sumo Bien), creador del alma y del cuerpo, no crea al alma superior solamente (como en Platón), sino que crea un hombre (Adán), o sea no una sustancia (alma) que se une a otra (cuerpo) no creada por él (unión ésta que no puede ser más que extrínseca y accidental), sino una sola sustancia, el hombre *constans* de alma y cuerpo; y la unión aquí no puede ser otra que intrínseca y sustancial. A este resultado conforme con el principio de que el hombre ha sido creado por Dios, Agustín llegó con el tiempo, a medida que iba sometiendo a crítica su platonismo.

Las fórmulas inciertas que se encuentran aún en los escritos de la madurez adquieren su verdadero sentido sólo si se tiene en cuenta que el alma, toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, no está respecto al cuerpo mismo en relación de exterioridad y de yuxtaposición. En otros términos, las fórmulas inciertas o ambiguas, precisamente por ser tales, no han de tomarse como aquellas que prueban que falta en Agustín la tesis de la unidad sustancial, sino antes bien han de ser aclaradas a la luz de esta tesis metafísica. La cual interpretada de otra manera primero presupone (sobre la base de un platonismo no agustiniano) que el filósofo hace del hombre dos sustancias accidentalmente adosadas la una a la otra e inexplicablemente en rela-

ción, y después se sirve de algunas fórmulas para confirmar este modo de ver, sin percatarse de que el sentido de ellas ya queda decidido en base a un presupuesto gratuito y por tanto no probatorio [13]. Si, en cambio, se sigue la evolución del pensamiento agustiniano, se tiene en cuenta que su adhesión al platonismo a medida que pasan los años se va haciendo cada vez más crítica y más exigente, y no se pierde de vista el conjunto doctrinal en el que se inserta el problema alma-cuerpo, se ve claramente que los textos más precisos y maduros no dejan dudas acerca de la unidad substancial. En base a ellos han de aclararse las fórmulas ambiguas o inexactas, las cuales vienen así a confirmar esa tesis, en lugar de ponerla en duda o de dejarla siempre incierta. No se hace otra cosa que cavilar cuando se quiere sostener que Agustín se expresa contradictoriamente o por lo menos de manera ambigua en frases como la siguiente: *Et cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum...* [14]. El

[13] Un ejemplo de este método lo ofrece MARTIN, que pone de manifiesto que Agustín, negando empero que el alma y el cuerpo sean dos sustancias distintas yuxtapuestas, en la pregunta acerca de si el cuerpo ha de obrar sobre el alma o el alma sobre el cuerpo, reproduce un lenguaje ambiguo y establece una separación entre el cuerpo y el alma. Evidentemente, el problema de las relaciones está planteado por Agustín no en contradicción o en contraste con la tesis de la unidad sustancial, ni a base de la otra tesis de la separación de los dos elementos entendidos como dos sustancias yuxtapuestas, sino como relación de los dos elementos que forman la unidad sustancial. En efecto, como lo hace notar en seguida el mismo Martin: dado que corresponde al alma hacer que el cuerpo viva, la influencia del cuerpo sobre el alma no puede significar otra cosa que que este último, hecho viviente por ella, obra sobre ella como tal, sin que esto autorice a afirmar que «cette action ne diffère pas d'une action exercée par l'âme sur elle-même» (MARTIN, *Saint Augustin*, pp. 358-59). Por tanto parece que no constituye problema (y menos todavía un argumento contra la unidad sustancial) la afirmación agustiniana de que la acción es del cuerpo sobre el alma y que no es el cuerpo quien siente, sino el alma mediante el cuerpo. Quienes ven dificultad en esto parten del principio no agustiniano de que el alma está *aparte* del cuerpo y viceversa: de la afirmación de que la acción es del cuerpo sobre el alma no se puede inferir «luego el cuerpo, de suyo, es extraño al alma», por el motivo de que el cuerpo mismo, como tal, es vivificado por el alma. De manera semejante decir que es el alma y no el cuerpo el que siente, significa que la sensación es acto del alma *per corpus,* al cual está unida; de no ser así, el alma no sentiría, ni el cuerpo, separado del alma, sería cuerpo, sino sólo materia informe.

[14] *Epist. 238,* c. II, n. 12.

sentido es evidente: el alma y el cuerpo son un solo hombre, pero no son una única esencia, ni la esencia del uno puede llegar a ser la esencia de la otra. ¿O quizá unidad sustancial significa que el alma puede llegar a hacerse corpórea y perder su esencia espiritual? En tal caso, ya no habría unidad de dos elementos, sino un solo elemento (o bien el cuerpo, del cual el alma es una cualidad o un fenómeno; o bien el espíritu, del cual el cuerpo es una apariencia); queda eliminado el problema de la unidad sustancial, que ya no tiene sentido en un monismo materialista o espiritualista. Vivir es propio del cuerpo, pero es el alma quien le da vida: la especie que le es propia le pertenece, pero la recibe del alma. Por consiguiente, todas las expresiones aparentemente impropias o ambiguas ya no son tales si se tiene siempre presente que han de ser entendidas (y se refieren) en base a la unidad sustancial. Por tanto, toda vez que el filósofo hable del cuerpo, habla del cuerpo en el cual está presente el alma entera y del cual ésta es vida, y no de un cuerpo que existe por sí y está accidentalmente asociado con el alma misma. E igualmente cuando habla del alma hay que tener presente que habla del alma creada para dar vida a su cuerpo y por tanto esencialmente hecha para unirse a él y formar con él esa unidad sustancial que es cada individuo. Efectivamente, Agustín habla siempre del hombre como de un «todo» (*totus homo*), por más que se inclina a acentuar su parte más noble, el alma superior por la cual es no sólo un animal, sino un animal consciente y pensante. ¿Se quiere quizá poner en duda que la grandeza del hombre resida en la mente y que ésta tenga una superioridad sobre el cuerpo?

Verdad es que, dado que alma y cuerpo forman una unidad sustancial y el alma es vida del cuerpo mismo y es la que le da la especie, se puede hasta decir que lo corpóreo participa de esta superioridad y es expresión de ella. Agustín no se opone a esta afirmación que, más que negar la superioridad del alma sobre el cuerpo, la confirma en el sentido de que el cuerpo y los sentidos resultan en el hombre expresiones de espiritualidad y de las funciones más altas del alma; pero lo son precisamente en cuanto el cuerpo y los sentidos se hallan sustancialmente unidos a una esencia espiritual partícipe de la verdad y creada por Dios

a su imagen. Por consiguiente, la superioridad de que habla Agustín no ha de entenderse en sentido negativo (el cuerpo es mal, materia corruptora, tumba del alma, etc.), sino como superioridad de un socio sobre otro formando ambos *uno* (el hombre) para lo cual la superioridad del espíritu es asimismo del cuerpo respecto de todo otro cuerpo, en la medida en que ese cuerpo puede participar de la vida del alma superior y manifestarla. No por nada, en la jerarquía de las formas de actividad del alma, ninguna de ellas es considerada como un grado inferior del cual hay que separarse para ascender (como en Platón o en Plotino), sino que todas ellas son grados dentro de la espiritualidad, por lo cual la sensación es acto interior y aun la corporeidad es forma de espiritualidad. La jerarquización de las formas ha sido hecha por Agustín de manera original y señala una conquista de la filosofía: no se trata de una separación y devaluación del «hombre exterior» [15], porque en lo corpóreo se halla el alma que le da vida y especie; se trata, antes bien, de una elevación de lo corpóreo a lo espiritual, al «hombre interior», de modo que la supremacía de la mente no sea como la del amo sobre el esclavo o del superior que no reconoce la positividad del inferior. Por tanto, más que de establecer separaciones, se trata de realizar una armonía interior intrínseca entre los dos elementos, de conformidad con el orden metafísico, o con la naturaleza misma del hombre, armonía que *totus homo,* todo el hombre está llamado a establecer. La jerarquización, sin dejar de ser de naturaleza intelectual, se actúa como unidad de los elementos o su orden, no ya en el sentido del «intelectualismo» clásico, que se encuentra también en la filosofía moderna (salvo algunas excepciones) desde Descartes hasta Hegel. Evidentemente aun la ascética y la mística agustinianas han de ser entendidas dentro de este nuevo

[15] *De Trinit.,* l. XII, c. I, n. 1. *Age nunc, videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adiuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriores sentienda: quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens.*

concepto de ascesis de todo el hombre (alma y cuerpo) y no de sola el alma, como si el cuerpo, lo corporal, el sentido y la sensibilidad hubiesen de ser arrojados en pasto al demonio. Desde este punto de vista, y teniendo presentes los textos posteriores, aun la fórmula del *De moribus*: *homo... anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore* [16] adquiere su significación exacta: el hombre no es solamente alma racional, por sí sustancia completa, como si bastase sola el alma para formarlo hombre, sino que es alma racional creada para unirse a un cuerpo, con el cual forma esa unidad que es el hombre mismo, y en el cual el alma es vida del cuerpo y se sirve de él no como de un esclavo, sino que es alma racional creada para unirse a un cuerpo, con el cual forma ella *totus homo*. Esta unidad de dos elementos, por naturaleza dispuestos jerárquicamente, es la perfección misma del hombre; por tanto el cuerpo es un elemento de esa perfección si se mantiene en su orden de dependencia del alma que se sirve de él. Por lo demás, el bien mejor y más precioso del cuerpo es el alma que le procura todos los bienes (fuerza, belleza, etc., los cuales, pues, son «expresiones corpóreas» del alma misma) y primero entre todos la vida. Pero tampoco el alma es el sumo bien del hombre: lo es Dios. El alma es el sumo bien del cuerpo; Dios es el Sumo Bien no del alma sola sino del alma y el cuerpo, de *totus homo* [17]: la elevación, la ascesis es total, de todo el hombre, de esta unidad sustancial en la luz amorosa y sapiente de Dios. La naturaleza humana ha sido, pues, creada con un orden que afecta al alma y al cuerpo en su unidad sustancial, y tal orden es el fundamento, la orientación y la esencia misma de toda actividad del hombre: del sentir, del entender, y del querer, vale decir, así de la actividad cognoscitiva y moral como de la ascética y mística.

En esta línea interpretativa ha de entenderse y aclararse la otra fórmula (que también pertenece a un escrito de juventud, contemporáneo del *De moribus*) con que Agustín define al alma: *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommo-*

16 *De mor. Eccl. Cath.*, l. I, c. XXVII, n. 52.

17 *Ibíd.*, l. I, c. V, n. 7.

data [18]. No es exacto decir que aquí (y en otros pasajes) el alma sea definida en sí misma y no en función del hombre, en cuanto por el solo hecho de ser «accommodata» para regir un cuerpo ya se la define en función del hombre y no de sí misma. Por tanto, tampoco estas fórmulas, ciertamente no precisas, implican dualidad de sustancias en el hombre, como por lo demás lo dice explícitamente el mismo Agustín: *anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem* [19]. Verdad es que si la definición anterior se lee pensando en Platón (sin tener en cuenta la trasposición que el platonismo recibe en la pluma de Agustín) y en sus imágenes (el alma es el nauta que «gobierna» la nave, etc.), entonces no se entiende a Agustín, sino se interpreta a Agustín a través de Platón [20]. De hecho, para nuestro Agustín, el alma no «gobierna» un cuerpo «previamente organizado», sino que está presente desde el primer momento de la concepción [21], como actividad unitiva que gobierna. Si se tiene también en cuenta el valor del término «accomodata», que significa «predispuesta», por su esencia, de manera que pueda explicar la función esencial de gobierno de su cuerpo y de conservación del ser, es muy cierto que el alma, aun siendo activa, debe adaptar su acción (y no podría hacerlo si no estuviese por su esencia *regendo corpori accommodata*) a la de los agentes ex-

[18] *De quant. an.*, c. XIII, n. 22. Nótese que: a) los nn. 34 y 50-51, que hablan de reminiscencia en el sentido platónico, han sido corregidos en el libro *Retractationum;* b) en el mismo *De quant. an.* (c. I, n. 2) se define al hombre *compositus ex anima et corpore* y en el c. XXV, n. 47 como *animal mortale rationale.*

[19] *In Ioan. Evang.*, l. XIX, c. V, n. 15.

[20] Como justamente nota P. LOPE CILLERUELO (*La formación del cuerpo según San Agustín,* en «Ciudad de Dios», n. 3, 1950, pp. 470-71), el verbo *regere* tiene un significado general y se refiere a las funciones del alma que vivifica el cuerpo, es su unidad y provee a su conservación (*De quant an.*, nn. 70-71).

[21] *De an. et ei. orig.*, l. IV, c. V, n. 6; *De civ. Dei,* l. XIII ,c. XXIV, n. 7: «el hombre fué formado con el polvo de la tierra o con el barro; o mejor, para usar la palabra de la Sagrada Escritura, este *polvo de la tierra* fué hecho cuerpo animal cuando recibió el alma. Así enseña el Apóstol: el hombre *fué hecho alma viviente,* vale decir este polvo, informado, fué hecho alma viviente». No parece aceptable la interpretación de los que sostienen que el alma entra en el cuerpo cuando éste está en condición de ser animado y por tanto entra en él para gobernarlo y no como forma de él. Hay que tener presente, si se admite que el alma es creada por Dios, que existe *antes, virtute, etsi non tempore.*

ternos que padece el cuerpo [22]. Otra observación importante: el organismo participa, de varios modos, en todas las operaciones del alma, incluso en el ejercicio del pensamiento, que el alma misma posee esencialmente como propio [23]. Por otra parte, los movimientos del alma modifican el cuerpo, dejan en él señales (*arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore*): el alma imprime sobre el cuerpo los vestigios de su actividad [24]; el cuerpo se torna expresión sensible de nuestra espiritualidad, imagen visible, si pudiera decirse, de la vida interior.

De aquí se sigue que, para Agustín, el cuerpo es tal por el alma (vale decir, no es un cuerpo cualquiera, sino un cuerpo humano), que le da ser y unidad. Así como la mente es lo que de más alto hay en la naturaleza, así el cuerpo humano es cuanto de más noble hay en la vida orgánica y pertenece a la naturaleza humana como tal; pero es tal por el alma, la cual, si bien no lo crea en el sentido propio de esta palabra, empero lo forma, y es su vida, como Dios es la vida del alma. El alma forma con el cuerpo un solo ser, y por eso ella, una no obstante la distinción entre alma superior y alma inferior, asume las funciones vegetativas y sensitivas y conserva para sí, como alma superior, aquellas funciones espirituales supraorgánicas, aun si bien, dada la unión con el cuerpo, para ejercerlas (en un cierto sentido, y no absolutamente) se sirve del cuerpo mismo. Podemos decir que, según Agustín, el alma «*personaliza*» la animalidad del hombre, haciendo que ella, a diferencia de la de los otros vivientes, sea expresión de espiritualidad, sea animalidad «humana». Alma-cuerpo: el hombre, creatura de Dios; *esta* alma en *este* cuerpo: singularidad irreductible; espíritu que se individúa en un cuerpo al que anima, y cuerpo que se personaliza en un espíritu que le da vida, forma, ser. El hombre —todo hombre— es esta unidad viviente (individua y personal) consciente, en la cual el alma informa al cuerpo y está presente en su individualidad, y en la cual la individualidad corporal se hace expresiva

22 Cfr. el vol. I, p. II, c. II de nuestra obra, que aparecerá próximamente, sobre este tema.

23 *Retractationum*, l. I, c. XI, n. 2. La observación de Martin, *op. cit.*, pp. 363-64.

24 *Epist. 9*, n. 3.

de la personalidad del alma. Unidad creada por Dios, es unidad creándose, haciéndose individuo-persona por Dios, cuya imagen es; unidad inicialmente sellada por la mano del Creador (no al modo como sella el cántaro el alfarero, factura externa), para la cual el itinerario ya está interiormente trazado y el *viator* sabe cuál es su meta a través de la prueba del mundo. En este itinerario, aun la vida corporal (que es la vida misma que el alma da al cuerpo) y la sensación (que es acto del alma *per corpus*) colaboran al fin, que es la bienaventuranza del hombre entero, no del alma sola. Por tanto el hombre, en el fondo, no gobierna solamente su cuerpo, sino todo él mismo, en cuanto que Dios, al crearlo hombre, lo ha hecho unidad de alma y cuerpo, de dos bienes: el gobierno del cuerpo corresponde al alma, que es su vida y su forma, pero también compete al alma el gobierno de sí misma. Sólo cuando el gobierno del cuerpo y el autogobierno del alma actúan cada uno en su orden y unitariamente, vale decir, conforme a esa unidad ontológica que es el hombre, el hombre mismo se ha gobernado bien a sí mismo en el alma y en el cuerpo. El sujeto humano, en su integridad, está interiormente llamado a actuar según la verdad objetiva de la que participa.

Pero no es fácil al hombre, caído a consecuencia del pecado, vivir según su orden, hacer que sus actos sean conformes a su ser y a su deber ser. Vive en el mundo no como alma exilada del cielo, sino entero como alma y cuerpo: por un lado, tiende a Dios, su fin supremo, y por otro es atraído por el mundo; tiende a lo eterno, pero vive según el tiempo; es, por lo tanto, conquista suya el adaptarse al tiempo para adaptarlo a su fin, hacer del tiempo el ritmo que escandirá su viaje (la vida terrena) hacia la eternidad; en lugar de vivir él en el tiempo, olvidado de su orden y de Dios e inmerso en la temporalidad empírica, hará vivir al tiempo en él en la luz del alma, hecha a imagen de Dios, de modo que el tiempo mismo, como tiempo interior, sea no la negación de lo eterno, como dice Platón, sino la imagen móvil de lo eterno, un calendario interior cuyo transcurrir acerca, hace siempre más próximo el momento de morir para vivir en Dios, al cual todo el hombre tiende, conforme a su ser. Y he aquí que el gobierno del cuerpo y del alma se nos presenta aun en la doble tensión del tender al Bien sumo, bienaventuranza

infinita y eterna del hombre, y de la conquista de la paz del alma y del cuerpo (armonía del hombre conforme a su unidad ontológica), a través de mil caídas, que cada vez renuevan la elección y el propósito de fidelidad. La Sabiduría divina, que es Providencia —la cual vela sobre cada uno de los hombres y sobre todo el género humano (y aquí está el sentido de la historia)— nos auxilia en esta empresa de adaptación al tiempo y del tiempo al fin de cada hombre y de la humanidad total, con los hechos y las palabras, con signos oscuros (profecías) y con la Revelación; en resumen, con la *vera religione*. La fe es la «inteligencia» suprema del tiempo, de la historia y de la humanidad, como es la inteligencia suprema de cada creatura humana[25]. Agustín, sobre la base del principio de creación, valoriza el tiempo y la materia y, como veremos, santifica el cuerpo.

Desde cualquier punto de vista que consideremos el problema, la investigación confirma que para Agustín alma y cuerpo forman una unidad sustancial, el hombre: a) el alma tiene un apetito natural del cuerpo (ha sido creada para unirse a él, para formar con él una unidad) ; más aún, ha sido creada *animans carnem* [26]; b) está presente toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, y se difunde en él (*porrigitur*) no por difusión local, sino como actividad vivificante [27]; c) por esto es el principio animador único del cuerpo [28]; d) del cual no ignora las pasiones que reclaman su *atención,* sino que cuida del cuerpo y lo defiende; e) le es su principio de conservación, de crecimiento y de multiplicación [29]; f) da al cuerpo el ser y la forma, la unidad [30], en cuanto la *vis formae* es unificadora [31].

25 *De mor. Eccl. Cath.,* l. I, c. VII, n. 11.

26 *De Gen. and litt.,* l. VII, c. VIII,n. 11.

27 *Epist. 166,* c. II, n. 4; *De quant. an.,* c. XXXIII, n. 70; *De lib. arb.,* l. II, c. XIV, n. 41; *De im. an.,* c. XVI, n. 24; *Contra Ep. Fundamenti,* c. XVI; etc.

28 Ver los textos ya citados.

29 *De im. an.,* c, VIII, n. 14.

30 *Ibíd.,* c. VIII, n. 16; c. XVI, n. 24; *De vera relig.,* c. XI, n. 21.

13 La unidad, para Agustín, «es la forma de cualquier belleza» (*Ep. 18,* n. 2); *De Ord.,* l. II, c. XVIII, n. 47. Principio primero de toda forma es Dios y principio segundo es el alma, unidad o ser del cuerpo (*eidem est esse et unum esse, De mor. Eccl. Cath.,* l. XI, c. VI, n. 8), sin que esto signifique que el alma cree la materia en cuanto materia: forma el cuerpo en cuanto cuerpo, que-

El alma ha sido creada con la tendencia natural de unirse al cuerpo y conserva esta tendencia aun después de la muerte: como alma, es una esencia (que no es la del cuerpo), pero es sustancia incompleta porque sustancia completa es cada hombre singular con su alma y su cuerpo. El alma puede subsistir sin el cuerpo, pero su natural inclinación a formar una unidad con su cuerpo hace que el estado de separación sea violento, como contrario a su tendencia natural. Por esto la felicidad del alma (de cada hombre individual) no será perfecta, aun en la bienaventuranza, hasta que se haya reunido con su cuerpo resucitado y glorioso: la resurrección de los cuerpos (a cada uno el suyo propio) es la perfecta bienaventuranza de las almas [32].

El hombre que en su vida ha buscado su perfección, y que ha muerto conservando viva su fe en el Mediador, será conducido a la presencia de ese Dios que adoró para recibir de El su perfección retomando su cuerpo, ahora incorruptible, al final de los tiempos, no destinado a la pena, sino a la gloria [33]. El compañero del espíritu participa así de la inmortalidad y hace completa y plena, por gracia de Dios, la bienaventuranza del hombre. El cuerpo que en la vida, a causa del pecado, es a veces un impedimento para el ejercicio recto del entendimiento y el uso bueno de la voluntad, es ahora quien en cierto sentido perfecciona al hombre y es deseado por el alma para la plenitud de su bienaventuranza, y es también él santificado y glorioso. A través del cuerpo humano se redime el cuerpo cósmico, como dirá el franciscanismo medieval.

Estamos muy lejos del platonismo histórico, aunque Agustín asuma, elaborándolos teoréticamente, sus elementos de ver-

dando empero establecido que ella puede subsistir por sí, a diferencia del cuerpo que, no pudiéndose unir inmediatamente a las razones eternas, debe realizar su formación mediante el alma, partícipe de tales razones, existentes en la mente creadora de Dios (aquí reside el platonismo profundo de Agustín) y no eternamente en el mundo eterno (y aquí su profundo antiaristotelismo). Cfr. *De im. an.*, cc. XV-XVI.

[32] *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. XXXV, n. 68: *quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat.*

[33] *De Trinit.*, l. XIV, c. XVII, n. 23.

dad. Vale la pena insistir en este punto con miras a una dilucidación exhaustiva de los problemas y de las soluciones:

a) Para Agustín, el alma ha sido creada para gobernar y dar vida y dignidad a un cuerpo; es alma de un hombre y por tanto le es esencial unirse a un cuerpo humano, como a este cuerpo humano le es esencial unirse al alma (en la esencia del alma está implícita, como esencial, la unión con el cuerpo para el cual ha sido creada): no se trata, pues, de un alma *y* un cuerpo que, puestos juntos, forman un hombre, sino de *este* hombre que, como tal, es unidad de *su* alma y de *su* cuerpo. No son alma y cuerpo en sí mismos, separadamente, sustancias completas, sino que lo es el hombre. Para los «platónicos», en cambio, el alma es sustancia en sí y por sí (eterna o, según resulta del *Timeo,* fabricada; o emanación, como en Plotino) y no se une, si bien cae en un cuerpo (vive en él en una relación accidental y extrínseca) para expiar una culpa. Aquí el alma no tiene ningún deseo natural de unirse a un cuerpo, ni después de la muerte tiende a reconstituir una unidad que jamás ha existido.

b) La unión con el cuerpo para Agustín no es un castigo, y menos todavía es el mal del alma; más aún, el alma no sería humana si no se uniera a un cuerpo humano, dado que tal unión le es connatural y es necesaria para que exista ella misma, vale decir, el alma *accommodata regendo corpori;* más aún, para que sea creado el hombre, la creatura por la cual el mundo tiene un sentido. Por tanto la unión es su bien, metafísicamente. De aquí se sigue que el alma, aun cuando desea realizar su fin supremo (la visión de Dios) no desea huir del cuerpo, ni condena la vida terrena como ilusión o expiación: la acepta como su prueba y la ama como que es querida por la Providencia y por el amor divino. No desprecia su cuerpo, ni lo huye como negatividad o mal (aunque sea el cuerpo su límite y un impedimento para su estado perfecto), sino que se sirve de él como expresión de su vida espiritual y, sirviéndose así, si ella es elevada por la gracia, lo eleva a la inmortalidad y a la glorificación con la resurrección, a fin de que su bienaventuranza sea completa y sea del hombre entero. En este sentido el alma hace que la materia, creada por Dios, participe del espíritu y de la eternidad; que

todo lo creado vuelva al Creador. Característico del mundo griego es el concepto de desencarnación (elevarse es desencarnarse y apartarse de la negatividad de lo corporal); propio del cristianismo es el de encarnación, vale decir, no huída de la carne, sino rescate de ella: el alma, creada llevando en sí el deseo del cuerpo, se encarna en éste y le da vida; inmortal, conserva este deseo, y será plenamente perfecta sólo cuando pueda reunirse (como reencarnarse) con su cuerpo, porque el hombre no es sólo un alma, sino alma y cuerpo y sólo como tal es toda su existencia y toda su esencia, es sustancia completa.

c) El alma ha sido creada para un cuerpo adaptado a ella y al cual se acomoda. Esto significa que no ha sido creada para un cuerpo cualquiera, sino para un cuerpo humano, y éste ha sido creado para un alma humana. Lo cual prueba no sólo el lazo intrínseco que une el alma a su cuerpo y el cuerpo a su alma, sino también cómo, siendo creados la una para el otro, su naturaleza exige, como tal, su unidad sustancial. Si la relación fuese extrínseca y el alma fuese una sustancia completa en sí y por sí, sin ninguna tendencia a unirse a un cuerpo (habría, en tal caso, almas y no hombres), el hombre mismo no sería una sustancia, sino un fenómeno producido por la yuxtaposición accidental de dos sustancias; no tendría interés su vida, sino la vida del alma en él durante su peregrinación terrena. No sólo esto: si el alma no hubiese sido hecha para su cuerpo (y éste para su alma), podría ella entrar en otro cuerpo humano, o en cualquier otro organismo (de perro o de árbol). Efectivamente, pitagóricos y platónicos admiten la metempsicosis. Han podido pensar en esta hipótesis sólo en cuanto que conciben la relación alma-cuerpo de una manera puramente extrínseca y accidental. En esta doctrina no tiene interés la vida de este o aquel hombre, sino las vicisitudes del alma en el mundo, al cual cayó para purificarse y luego volver entre los bienaventurados o para peregrinar de un cuerpo a otro (asumir esta o aquella «apariencia») si, en lugar de purificarse, se ha contaminado todavía más en su trato con el cuerpo. La hipótesis de la metempsicosis ya no es más concebible en una doctrina que sostiene la unidad sustancial; y, por otra parte, la aventura mundanal no es de un alma,

sino que es la prueba que cumple este o aquel hombre, cuya alma es tan suya como es suyo su cuerpo que no puede cambiar o dejar como un vestido. El espíritu ha sido creado con el deseo (no psicológico) de encarnarse; es inmortal con el deseo de reencarnarse en *su* cuerpo, porque sólo en cuanto está encarnado es sustancia completa, *este* hombre.

d) No hay pues nada en los fundamentos metafísicos de la filosofía agustiniana que se oponga o contradiga a la unidad sustancial; antes bien, todo en ella concurre a fundarla, en armonía con los datos de la Escritura y hasta con la orientación moral de su especulación, con su concepto de persona y de finalidad del hombre. Rechaza Agustín el dualismo platónico, pero conserva la «verdad» de Platón (que también es cristiana) de la preexistencia eidética de los seres en la mente creadora de Dios, así como el otro principio de la presencia en la mente de la verdad (aunque éste, sin embargo, fuertemente modificado), por la cual el hombre está intrínsecamente inclinado a Dios, como a su fin último a cuya imagen ha sido creado. Con Aristóteles (a través de Plotino) sostiene la unidad sustancial de alma y cuerpo, pero, por la verdad heredada de Platón, no acepta la autarquía del mundo natural, eterno y autosuficiente, y por esto rechaza el naturalismo de la metafísica aristotélica, construída, como su moral, para un mundo que tiene en sí mismo su fin y para un hombre que en sí mismo y sólo en sí mismo realiza su destino. Por esto el espíritu de que habla Agustín es inmortal como espíritu personal; para Aristóteles, en cambio, sólo hay de inmortal la función contemplativa del único intelecto agente, que viene de fuera y se va cuando, con la muerte, todo el resto del hombre se corrompe y perece. A Aristóteles le interesa salvar la especie y no los individuos, la especie eterna: para los individuos no hay inmortalidad. Agustín, corrigiendo, con ayuda de Aristóteles, la imperfecta doctrina platónica, de ésta conserva asegurado y cristianamente entendido el principio del destino sobrenatural del hombre, que el naturalismo aristotélico había perdido. Platón comprendió que el destino del hombre no se cumple en la naturaleza y que ésta es la grandeza del pensamiento, pero no justificó el destino del hombre, sino el del

alma sustancia en sí y por sí; Aristóteles comprendió que el hombre es unidad sustancial de forma y cuerpo, pero su concepción naturalista le hizo perder el destino trascendente del hombre y lo condujo a hacer de la forma un elemento puramente natural, eterno sólo como especie inmanente a la materia. Agustín acepta de Platón el principio de trascendencia, y de Aristóteles el de unidad, pero trasponiendo los dos conceptos sobre la base del principio de creación, sin sacrificar la unidad sustancial conserva y asegura la sobrenaturalidad del destino del hombre, que es cosa muy distinta de la platónica inmortalidad del alma y de la aristotélica eternidad de la especie o del único intelecto agente.

Demostrado que el hombre es unidad sustancial, surge el problema del modo cómo un cuerpo y un espíritu pueden formar tal unidad. Agustín responde que podemos comprobar el hecho y saber que es así, sin poder empero dar razón de él: *anima vero, nulli sciunt quomodo haec, et unde agat in corpore*[34]. Es maravilloso el modo cómo los espíritus se unen a los cuerpos y forman los animales racionales; es problema que supera la inteligencia del hombre y sin embargo precisamente este misterio es el hombre[35]. Muchos siglos después, Pascal escribe en las *Pensées*: «l'homme ne peut concevoir comment un corps peut être uni avec un esprit; c'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être». Enigma ontológico, que podremos penetrar hasta un cierto punto, iluminados por el principio de la creación. Sabemos sin embargo que el alma ha sido creada con el deseo del cuerpo y que el cuerpo es cuerpo y es humano por el alma, con la cual forma esa unidad que es cada hombre. Y aun hoy no sabemos más que Agustín y que Pascal; y sabríamos todavía menos si el principio del acto creativo no nos hubiese iluminado.

(Tradujo para «CIENCIA Y FE», María Mercedes Bergadá).

[34] *De an. et ei. orig.*, l. IV, c. V, n. 6.
[35] *De civ. Dei*, l. XXI, c. X, n. 1.

La interioridad agustiniana en los Soliloquios

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel.

La interioridad es un método y un espíritu que explica e ilumina toda la obra de San Agustín. Es la clave de bóveda para comprender su trayectoria filosófica y teológica, y por ello ha merecido, sobre todo en los tiempos modernos, una particular atención. Por su interioridad el Obispo de Hipona se relaciona muy especialmente con el pensamiento moderno, y resulta, en consecuencia, muy comprensible y actual para el hombre de nuestros días. Por este motivo, deseamos analizar minuciosamente los textos agustinianos sobre la interioridad. Nos hemos propuesto un camino un tanto largo, pero que juzgamos de máxima eficacia al respecto: seguir paso a paso, en las obras agustinianas, los textos que más relevantemente muestran el método y el espíritu de interioridad de su autor. Hemos analizado los dos primeros diálogos, *Contra Academicos* y *De Vita Beata,* en otro trabajo [1]. Ahora presentamos el esquema de la interioridad, tal como se muestra en el tercero de los diálogos de Casiacíaco, los *Soliloquios.*

Nuestro interés al estudiar la interioridad agustiniana no solamente se funda en el valor intrínseco que tiene para conocer la doctrina de San Agustín y en su importancia y actualidad para el hombre moderno, sino también en el deseo de establecer una

1 Publicado en la Revista *Arqué* (Córdoba), con el título: *Interioridad agustiniana e in-sistencia.*

comparación entre la interioridad agustiniana y la experiencia in-sistencial, que hemos venido analizando últimamente.

En los *Soliloquios* ha elevado San Agustín ya con toda perfección a método el principio de interioridad. Sin duda que este principio se halla suficientemente aplicado en los dos primeros diálogos. Aunque no conserváramos del Santo Doctor más que estas dos primeras obras, podríamos clasificar su filosofía dentro de la línea de la interioridad, así por sus textos explícitos, como por su espíritu platónico. Creemos haberlo mostrado suficientemente en nuestro estudio citado. Pero en los *Soliloquios* el método de interioridad ha cobrado un relieve tan decidido, que toda la investigación se halla dominada por él. Agustín le ha prestado, a la vez, la resonancia de su gran espíritu y de su alma de artista, dejándonos en este diálogo uno de los documentos más representativos de la literatura universal, donde se escudriña con sutileza la vida interior, en su búsqueda de la verdad y de Dios. Compuesto hacia el final del año 386 o a principios del 387, y, por tanto, poco después de la conversión del Santo, presenta, sin embargo, el aspecto de una meditación madura y de una penetración transparente de las propias experiencias interiores.

El diálogo es aquí puramente interior a diferencia de lo que sucede en los dos primeros, donde Agustín conversa con sus amigos y discípulos. Aquí los interlocutores son la *Razón* y *Agustín*. En consecuencia, las ideas son exclusivamente del Santo. El conocimiento de Dios y del alma es el tema principal: el primero como meta hacia el cual debe llevar el conocimiento de ésta.

La doctrina contenida en los *Soliloquios* en torno a la interioridad puede considerarse madura y definitiva, pues no ha recibido por parte del mismo San Agustín ninguna corrección en sus *Retractationes*. Prueba de ello es que en las obras siguientes la interioridad agustiniana expuesta en los *Soliloquios* no se corrige sino que se amplía y se precisa. El único punto doctrinal verdaderamente corregido en las *Retractationes* es el que se refiere a la reminiscencia (II, 20, 35), que San Agustín vuelve a explicar en las *Retractationes* fundándose en que es suficiente

la iluminación para explicar la facilidad con que aún no instruídos aprenden las verdades [2] (*Retract.* I, 4,4).

En nuestro análisis preferimos seguir paso a paso el texto de los *Soliloquios,* señalando los temas que más hacen a propósito para esclarecer la interioridad agustiniana. Terminado el análisis sacaremos las conclusiones, y discutiremos las principales interpretaciones dadas hasta ahora del método de San Agustín.

1) DIOS EN TODO Y TODO EN DIOS. — Agustín ha comprendido la verdadera esencia de Dios, que por una parte trasciende todas las cosas creadas y por otra las comprende en su seno, de manera que ninguna puede hallarse fuera de Dios. Esto es fundamental en la concepción agustiniana, porque aplicará ese principio al alma, la cual se halla en Dios y a la vez Dios se halla en ella. De aquí que el conocimiento del alma lleve necesariamente al conocimiento de Dios. El principio de interioridad es manifiesto.

En la plegaria inicial invoca Agustín a Dios como la verdad, la sabiduría, la vida, la felicidad, el bien y la belleza sumas. Es fácil ver en esta enumeración el espíritu platónico-agustiniano. Pero esa «verdad suma» es la que está en todo y de la cual depende todo con una dependencia total, pues rodea, penetra, sostiene, produce y atrae todo cuanto existe. En una letanía, que muestra su contemplación insaciable, Agustín nos repite que todo está en Dios, procede de Dios y es por Dios, en todas sus maneras de ser: «en el cual, desde el cual y por el cual son verdaderas todas las cosas que son verdaderas... son sabias... tienen vida... son felices... son buenas y bellas... «*In quo et a quo et per quem...*» [3].

Esta fórmula todavía no sacia a Agustín para mostrarnos la omnipresencia, la trascendencia y a la vez la inmanencia divi-

2 «Más creíble es que sobre algunos puntos de las artes responden bien quienes no las aprendieron, cuando se les somete a un interrogatorio adecuado, porque está presente en ellos, según pueden percibirla, la luz de la Razón Eterna, donde ven estas verdades inmutables, no porque las supieran antes y las olvidaran después, como creen Platón y otros tales...» (*Retract.*, I, 4, 4).

3 Utilizamos el texto latino y su traducción castellana de las *Obras de San Agustín,* en edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del R. P. Félix García, O.S.A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946, Tomo I.

nas en las cosas; y más adelante nos da otra: «Dios por encima del cual no hay nada, fuera del cual no hay nada y sin el cual no hay nada. Dios debajo del cual está todo, en el cual está todo, con el cual está todo» (I, 1, 4).

2) DIOS LUZ DEL ALMA. — El tema de la iluminación ya indicado en el *De Vita beata,* lo desarrolla Agustín explícitamente en los Soliloquios. En el primer capítulo no podía menos que indicarlo: Dios es «Padre de la luz inteligible, Padre de nuestras inspiraciones, con que disipas nuestro sopor y nos iluminas; Padre de la prenda que nos amonesta volver a ti» (I - 1, 2). «Dios, luz espiritual que bañas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia... con tu luz discernimos los bienes de los males...» Pero estas expresiones son aún demasiado vagas. En el cap. VIII es donde va a exponer su concepción definitiva de la iluminación, texto clásico para la metafísica agustiniana del conocimiento.

3) CONOCIMIENTO DEL ALMA PARA CONOCER A DIOS. — Pero el principio de interioridad se manifiesta sobre todo en los *Soliloquios* por cuanto insiste en el conocimiento del alma como medio y camino del conocimiento de Dios. Dios y el alma, el alma y Dios es el tema de importancia única. Agustín ha hecho oración a Dios y quiere saber todo lo que a Dios ha pedido, que se resume en conocer a Dios y al alma: R. — ¿«Qué quieres, pues, saber? A. — Todo lo que he pedido. R. — Será mejor que lo resumas brevemente. A. — Quiero conocer a Dios y al alma. R. — ¿Nada más? A. — Absolutamente nada». (I— 2, 7).

El libro primero se cierra con el mismo anhelo, pero aquí la «verdad» va unida al conocimiento de Dios y del alma: «R. — ¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma? A. — Tal es mi único anhelo. R. — ¿Nada más deseas? A. — Nada más. R. — ¿Y no quieres saber lo que es la verdad? A. — Como si pudiera conocer aquellas dos cosas sin conocer la verdad».[4]

[4] «R-Animam te certe dicis et Deum velle cognoscere? A-Hoc est totum negotium meum. R-Nihilne amplius? A-Nihil prorsus. R-Quid, Veritatem non vis comprehendere? A-Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere. R-Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci. A-Nihil abnuo». I, 15, 27.

El deseo con que se abre el libro II es el mismo: «Oh Dios que eres siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a tí. He aquí mi plegaria.» (II— 1,1).

El conocimiento de Dios se alcanza por el conocimiento del alma por medio de la semejanza divina que es el alma: «Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí.» [5]

4) EL CONOCIMIENTO DE DIOS DEBE SER UN CONOCIMIENTO INTELIGIBLE E INTUITIVO. — Pero por de pronto «no pertenece a la esfera de la percepción sensible», sino que «es de naturaleza esencial» (I— 3, 8). Los sentidos nos ayudan a conocer las cosas inteligibles, pero solamente para «preparar» nuestra mirada hacia lo inteligible: «Los sentidos en este punto (para la contemplación de la línea o la esfera) me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto a que me dirigía, allí los dejé; y ya, como asentado en tierra firme, cuando comencé a analizarlas con el pensamiento, me vacilaron por largo tiempo los pies» [6]. El texto es claramente platónico. Se trata de la relación entre los sentidos y la inteligencia en la contemplación de lo inteligible, que constituye la verdadera ciencia. Y acerca de Dios debemos poseer una ciencia tan perfecta como la que tenemos de las cosas inteligibles. Más aún, en cierto sentido más perfecta todavía, cuanto «aquellas verdades seguras y ciertas de las disciplinas distan de la majestad inteligible de Dios» (I— 5, 11). Por tanto, concluye San Agustín, a Dios hay que conocerlo con los ojos del alma, pero la luz con que las almas ven a Dios procede de Dios mismo. Los ojos del alma son sus «potencias», su mirada es la «razón»; y su visión es la «inteligencia».

Agustín desarrolla aquí una explicación psicológica del conocimiento, distinguiendo en el alma tres estadios para llegar a la intuición de lo inteligible: necesita el alma tres cosas: «tener

5 «Qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam, quod qui se ipse novit, agnoscit». I, 1, 4. Subrayamos este texto porque señala la idea de que el hombre es una «imagen» del Creador, y puede apuntar el argumento de que a Dios se lo conoce por su imagen en las creaturas.

6 «Immo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et iam velut in solo positus, coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt». I, 4, 9.

ojos, mirar, ver». Los ojos son las potencias del alma y deben estar sanos y puros para que puedan mirar y ver. La sanidad de los ojos se obtiene por la fe, la esperanza y la caridad. Pero el alma no solamente ha de tener ojos sino que ha de mirar, es decir, dirigir la mirada buena y perfecta. Esta mirada buena y perfecta es «la recta y perfecta razón». Pero para que sea perfecta, debe seguir informada por la fe, creyendo que en la visión del objeto que ha de mirar está su dicha; por la esperanza, confiando en que lo verá si mira bien; y por la caridad, queriendo contemplarlo y fruir de él».

Después de la mirada viene la «visión» misma de Dios, blanco adonde tira... y la visión es un acto intelectual que se verifica en el alma como resultado de la unión del entendimiento y del objeto conocido. [7]

Aquí vemos el principio de interioridad, su proceso, según San Agustín, que no es puramente dialéctico, sino también vital

[7] «Promittit enim ratio quae tecum loquitur ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem, quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere; aut item hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat. Oculus animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo». I, 6, 12. «Adspectus animae ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui adspicit videat, adspectus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio [...]. Iam adspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur; ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibert, videri nihil potest». (*Ibid.* 13). El texto nos parece decisivo. Ni creemos que puede interpretarse de la «visión» de Dios en la «otra vida», sobre el fundamento de que tal visión produce la vida bienaventurada: «Vita beata». Para San Agustín hay una «vida bienaventurada» en «esta vida», aunque imperfecta y otra vida bienaventurada, la perfecta, en el cielo. El diálogo *De Vita Beata*, se refiere claramente también a la vida presente. Pero además, con toda claridad habla Agustín en el capítulo siguiente (7, 14) del «animae Deum videre), refiriéndose a esta y la otra vida: «dum in hac est vita...», «post hanc vitam».

(incluye la fe, la esperanza y la caridad), y finalmente su término que es la «visión» de Dios. En realidad el texto parece hablar de una percepción inmediata de Dios que es el objeto de la mirada. Los términos son todos de orden intuitivo: mirar, ver, visión, «visión misma de Dios», «visión... acto intelectual que se verifica en el alma», «unión del entendimiento y del objeto conocido».

Después de indicadas las condiciones, por así decir, *sujetivas,* para que la vista del alma sea sana (fe, esperanza y caridad) pasa a explicar las condiciones *objetivas* y esboza, en forma ya definitiva, su teoría de la iluminación.

5) LA ILUMINACION: DIOS LUZ DEL ALMA

El tema de la iluminación, apuntado ya en el *De Vita Beata* (4,35) adquiere su formulación definitiva en el texto que vamos a estudiar y que es por ello considerado clásico.

En un ambiente totalmente platónico, Agustín distingue nuevamente los dos mundos: el *sensible* y el *inteligible.* En el mundo sensible está la tierra visible y la luz física; en el inteligible Dios y las verdades eternas de las ciencias. Pero Dios y las verdades del mundo inteligible no se hallan en el mismo plano, sino que hay una jerarquía esencial. Para demostrar esta jerarquía, Agustín se aprovecha de la comparación con la luz física terrestre. Así como en la tierra la luz es la que hace ver las cosas sensibles, así Dios es la luz que ilumina las cosas inteligibles. Lo que para nuestra vista es la luz del sol, es para nuestra inteligencia Dios mismo. Así resulta que la luz sensible es la luz de las cosas terrenas, y Dios la luz de las verdades de la ciencia. [8]

La importancia del texto la hemos subrayado con toda intención. Obsérvense también las primeras expresiones donde habla de la demostración de Dios por la razón: «ratio se *demonstraturam* Deum tuae menti». Pero aquí claramente aparece que cuando San Agustín habla de «demostración» no se refiere a una «demostración por raciocinio», sino a una «mostración» de la misma manera que señalamos o hacemos ver la luz del sol. El traductor de la B. A. C. ha expresado acertadamente el pensamiento del Santo con la versión «mostrarte a Dios».

8 Aunque el texto es muy conocido, no podemos dejar de transcribirlo dada su importancia excepcional, como afirmación de iluminismo agustiniano: «Nunc accipe quantum praesens tempus exposcit ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam

Agustín continúa la comparación. Como la luz sensible existe, es vista y hace ver, así Dios existe, es inteligible y hace entender. El texto es sumamente expresivo y profundamente agustiniano. Todas las cosas están iluminadas por Dios, participan de la luz por Dios. La *idea de participación* se halla claramente contenida en estas expresiones. Más adelante veremos que los cuerpos mismos son verdaderos por participación de las verdades eternas, y completaremos así la escala en los grados de participación: cuerpos — alma — verdades eternas — Dios.

Agustín nos dirá que vemos también la misma luz, ya que ella no solamente hace entender, sino que ella misma es inteligible, pero la percepción inmediata de Dios no es lo característico del ontologismo. La iluminación aparece nuevamente en el Capítulo 13, 23: «Luz inefable e incomprensible de nuestras inteligencias. Nuestra luz ordinaria puede darnos alguna idea de la misma».

El alma misma es luz: «El alma se enciende en el mismo cuerpo como una luz».

Podría objetarse que todo esto lo propone Agustín como «probable»; pero con la esperanza de darlo por cierto más adelante (I, 8, 5), ya que la demostración queda para el Libro II.

Observemos que se trata de una «visión» propiamente tal, aunque de tipo intelectual. Las expresiones todas se refieren a «luz» y a «visión» en el mundo inteligible. Más adelante vuelve sobre el tema de que es necesario tener limpios los ojos del alma para mirar a aquel sol, aquella luz: «querer mirar aquel sol» (I, 9, 18); «ver aquella luz» (I, 11, 18).

El ambiente platónico, y más todavía neo-platónico, de todo el texto se confirma luego en el cap. XIII, donde señala que hay que ir ascendiendo por grados en la contemplación de los objetos inteligibles, para llegar a ver la luz suprema, en la misma for-

illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrantur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita et in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi. Haec duo, id est, te ipsum et Deum ut intelligas docere te audeo». I, 8, 15.

ma que el que se halla en plena oscuridad, debe ir acostumbrando poco a poco los ojos a la luz radiante del sol. El texto es totalmente platónico y parece inspirado por el opúsculo sobre la dialéctica del máximo representante del neo-platonismo.[9]

5) *Método de interioridad.* — Para poder conocer esa luz, hay que irse desprendiendo de las cosas exteriores y adentrándose cada vez más y más en el alma: «Sólo una cosa puedo mandarte: la fuga radical de las cosas exteriores» (I, 14, 24). Todo este párrafo muestra impresionante paralelismo con la descripción que Plotino nos ha dejado, por ejemplo, en el tratado *Sobre la belleza,* acerca del proceso que el alma debe seguir para poder contemplar la fuente misma de lo bello.[10]

Estas observaciones muestran que el modo de conocimiento a que se refiere Agustín es intuitivo y contemplativo, al modo platónico y neo-platónico.

El proceso de interioridad queda ampliamente confirmado a través de todo el libro II. En él nos va a dar Agustín la demostración, ya con tesitura de certeza indubitable, de lo que anda buscando: Dios y el alma.

Veamos el proceso por el cual va adelantando Agustín, siempre dentro del ambiente que hasta ahora nos ha descrito. Las conquistas del método en el libro II siguen, a nuestro parecer, esta trayectoria: existencia del alma; existencia de la verdad (Dios); inmortalidad del alma. Puede decirse que el fin objetivo explícito es la inmortalidad del alma, que se intenta probar a través de todo el libro, y que el *medio* para esta prueba es la existencia de la verdad suma, de la cual dependen todas las verdades, presentes en el alma como en su sujeto.

7) EXISTENCIA DEL ALMA. — Se abre el libro segundo con el célebre pasaje en que Agustín se adelantó al *cogito* cartesiano. Entre las certezas que el alma posee, la primera y más in-

9 Véase nuestra traducción de este opúsculo en: Plotino, *El Alma, la Belleza y la Contemplación,* Colección Austral, Bs. As., 1950, págs. 40-45, especialmente números 2 y 3.

10 Véanse los números 7 y 8 del Tratado *Sobre la Belleza* (Enéada, I, 6), que hemos incluído en nuestra Selección de textos citada: Plotino, *El Alma, la Belleza y la Contemplación,* págs. 80-92.

dubitable es que ella existe, sabe y piensa. El texto es muy conocido, pero nótese que surge de un afán de interioridad, es decir, del deseo de conocerse a sí mismo y con método de intimidad; la primera verdad se afirma en una *experiencia interior*: «¿Tú que deseas conocerte, sabes que existes? —A: Lo sé... —R: ¿Sabes qué piensas? —A: Lo sé. —R: Luego es verdad que piensas. —A: Ciertamente. —R: ¿Sabes que eres inmortal? —A: No lo sé... —R: Luego sabes que existes, que vives y que entiendes. Pero quieres conocer si estas cosas han de existir siempre...» [11].

8) EXISTENCIA DE LA VERDAD (DIOS). — Una vez en el interior de la conciencia, comienza Agustín a reflexionar sobre su propia realidad y sus experiencias en el conocer y en el vivir con el objeto de descubrir si es inmortal, problema que le angustia profundamente. Y encuentra que en el interior del alma él capta la verdad. Y esta captación de la verdad va a ser el áncora de inmortalidad para el alma misma. Ante todo, demuestra que «existe la verdad» y que «la verdad es eterna». Si hay alguna cosa verdadera existirá siempre, y siempre debe haber alguna cosa verdadera. «Y si pereciera la verdad, ¿no será verdad que ella ha perecido?» (II, 2, 2).

El argumento lo desarrolla Agustín ampliamente examinando qué es la verdad y la falsedad y los diversos tipos de conocimiento sensible e inteligible. La verdad como tal, no puede estar en los sentidos, sino en el entendimiento. Pero, para Agustín, incluso en el entendimiento hay grados en la verdad. Aquellas cosas que son menos verdaderas reciben el nombre de las cosas más verdaderas. El oro falso se llama oro por comparación con el oro auténtico que es el oro más verdadero. «Las cosas peores (menos verdaderas) reciben su nombre de las mejores (más verdaderas)» (II, 16). En esta gradación de verdades Agustín examina los diversos tipos de conocimiento: los cuerpos no son la verdad, sino groseramente. La verdad verdadera es la ideal. Así aparece, por ejemplo, en los cuerpos geométricos que no son nunca figuras perfectas: el verdadero triángulo perfecto es el ideal, el que conocemos por la mente, y no el que conocemos por

[11] «Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis» (II, 1, 1).

los sentidos (II, 18, 32). Lo que muestra, arguye Agustín, que estas verdades ideales son más perfectas y más verdaderas que las de los sentidos. Pero todavía más perfecta es la verdad de la dialéctica, porque ella muestra lo que es verdad y lo que no es verdad en las proposiciones, así que toda proposición se dice verdad por la dialéctica misma. La dialéctica es la verdad: «La dialéctica o disciplina se equipara a la verdad» (II, 19, 33; 18, 32). Agustín nos ha trasladado al mundo de la ciencia objetiva platónica, y nos muestra que todas estas verdades ideales constituyen la verdad o la verdad está en ellas. *La existencia de la verdad* es por tanto, para Agustín, indiscutible.

9) INMORTALIDAD DEL ALMA. — Pero ahora viene el paso definitivo: la verdad es eterna e inmutable, siempre la misma, de la cual participan todas las demás cosas que son verdaderas: «Siempre hay algo que es verdadero»; y como verdad es aquello por lo que «es verdadero todo lo verdadero» se sigue que siempre existe la verdad (II, 15, 27-28; 15, 29). Ahora bien, Agustín experimenta que el alma es el sujeto de las artes y disciplinas, y que éstas no pueden existir sino en el alma. Y como quiera que dichas artes y disciplinas son eternas, luego debe ser eterno también el sujeto donde ellas se hallan (Caps. 12 y 13). «Si todo lo que pertenece a un sujeto permanece siempre, necesariamente ha de permanecer el sujeto donde se halla. Es así que toda disciplina está en el alma como en un sujeto. Luego es necesario que subsista siempre el alma, si debe subsistir la disciplina. Mas la disciplina es la verdad, y la verdad, según se demostró al principio de este libro, es inmortal. Luego siempre ha de permanecer el alma, ni puede llamarse mortal».[12] Las partes de la argumentación las prueba Agustín repitiendo conceptos ya expresados anteriormente: «La verdad siempre permanece o es inmortal y la dialéctica es la verdad» (II, 15, 27). No puede morir la verdad, «aún pereciendo el mundo o la misma verdad, pues

12 «Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur» (II, 13, 24).

sería verdadera la proposición: el mundo y la verdad han perecido. Pero nada hay verdadero sin la verdad; luego de ningún modo puede perecer la verdad» (Ibid., 28). El argumento, como se ve, es parecido al que se esgrime contra el escepticismo universal: si es cierto que nada sabemos, por lo menos esto será cierto, es decir, que es cierto que nada sabemos. Respecto de la otra proposición, es decir, que estas verdades están en el alma, Agustín lo da como evidente, ya que en el alma es donde las contemplamos y las vemos: «Porque ora las figuras geométricas estén en la verdad, ora la verdad en ellas, nadie duda de que se contienen en nuestra alma o en nuestra inteligencia, y, por tanto, se concluye necesariamente que en ella está la verdad. Y si, por una parte toda disciplina está en nuestro ánimo adherida inseparablemente a él, y, por otra, no puede morir la verdad, ¿por qué dudamos de la vida imperecedera del alma, sin duda influídos por no sé qué familiaridad con la muerte?» (II, 19, 33).

Sabemos que para Agustín Dios es la verdad misma, y de esta manera el encuentro con la verdad absoluta es un encuentro con Dios.

Recojamos ahora algunas conclusiones precisas del método agustiniano.

CONCLUSIONES Y DISCUSION

Puede decirse que Agustín concentra en los dos últimos capítulos de los Soliloquios la doctrina y el espíritu de este extraordinario diálogo:

Ante todo, la interioridad *como método y como dirección*: «Entra en tí». Pero esta entrada en tí supone el alejamiento de lo que tú no eres, del mundo exterior, de una vida artificial en que uno no se encuentra a sí mismo. Claramente Agustín viene a distinguir entre una especie de yo artificial, que es como sombra del yo y un yo auténtico, el verdadero yo real, que a veces queda como perdido a nuestra mirada: «Aléjate ya de tu propia sombra, entra dentro de tí mismo». [13].

[13] «Avertere ab umbra tua: revertere in te» (II, 19, 33).

El método de interioridad responde al *llamamiento interior*: hay una voz interior que clama dentro de ti mismo: «La verdad clama que habita en ti» [14].

Nos hablará Agustín de la «mente interior» y de la «razón que clama» dentro del alma. [15]

La interioridad se confirma todavía porque *en ella encuentra el nombre la verdad*. Es la verdad la que clama dentro de tí con esa voz interior: «Cree a la verdad, porque ella clama que habita en tí» (II, 19, 33).

Con lo cual, nos está indicando la *presencia de la verdad en la mente interior*, donde deja oir su voz. Efectivamente la verdad «habita en tí», es decir está dentro de tí mismo, en tu interior. (II, 19, 33). Por eso la mente interior auténtica se siente «amiga de la verdad» (II, 20, 35).

Todo el ambiente es de una *presencia inmediata de la verdad en el interior del alma*. Esto mismo lo confirma la dificultad que puede presentarse de inmediato a este hecho y que Agustín recoge explícitamente. Si la verdad está siempre presente en el alma, «¿cómo en el alma de los indoctos está la verdad de las disciplinas?» (II, 19, 33). ¿Cómo es posible, en otras palabras, que esté la verdad en el alma de los ignorantes, sin que ellos se den cuenta?

San Agustín responde a esta dificultad brevemente, con la promesa de discutirla con más detención en otro volumen. En su respuesta nos da aclaraciones sobre su teoría del conocimiento. Comprende todo el capítulo XX que ahora vamos a analizar en los textos que nos interesan.

Los indoctos no conocen la ciencia y la verdad a pesar de que la tienen presente al alma, porque no atienden a ellas: Se pierden en las cosas exteriores que conocen por los sentidos y que reproducen o forjan «con la imaginación, con la fantasía o fantasmas». Así sucede que mirando, por ejemplo, el triángulo sensible o imaginado, creen que ése es el verdadero triángulo; no atienden a aquel triángulo que es la verdad de la cual parti-

14 «...crede veritati: clamat, et in te sese habitare» (II, 19, 33).

15 «Mens interior, quae vult verum videre»... «cum clamet ratio...» (II, 20, 35).

cipan imperfectamente todos los demás triángulos que percibimos por los sentidos o imaginamos.

Para captar no esa verdad imperfecta y falaz de los sentidos, sino la verdad inteligible, «verdadera figura del triángulo, tal como la concibe la inteligencia» y al mismo tiempo su diferencia del conocimiento sensible o imaginativo, se requiere «gran pureza intelectual» (*mundissimus*), «suficiente ingenio (*excercitatus*), con el cual «por rodeos» (*per istos circuitus*) se obtiene la idoneidad necesaria (*ut ... sis idoneus*) para contemplar «visionem», «videre» la verdad inteligible de suyo presente al alma.[16]

Como se ve, San Agustín exige una verdadera ascesis o entrenamiento del espíritu para llegar a la contemplación de la verdad. Los discursos y razonamientos no son los que hacen ver, sino los que preparan nuestra mirada para que se aparte de lo sensible y se dirija limpia y rectamente a la verdad ideal. No aparece, en consecuencia, un proceso de abstracción, sino simplemente de preparación y entrenamiento.

Supuesta dicha «idoneidad», se «ve» directamente la verdad, que por sí está presente al alma, «habita en ti». Los términos usados son intuitivos: «intelligentia continetur», «videre», «ad cuius rei visionem», «videre», «vides», «verum videre», «verum vident», «faciem veritatis intueantur», «verum videre», «dum haec (phantasmata) videntur, (veritas) non videri».

El «intuicionismo» agustiniano de la verdad es en todo este texto y contexto manifiesto.

Pero deben distinguirse dos modos de intuición: una imperfecta, en esta vida, y otra perfecta en el cielo. La intuición de esta vida es imperfecta, a causa de los fantasmas que se mezclan «en el espejo del pensamiento» y lo «empañan», «engañando a los que buscan la verdad». Los fantasmas introducen variaciones falaces, variando el espejo del pensamiento, y así no puede éste reproducir la verdad en toda su pureza, esto es, «la faz de la verdad única e inmutable» (II, 20, 34). De esta manera, la intuición agustiniana en esta vida tiene siempre una esencial im-

[16] «Hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus: neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam, ut illud videre sis idoneus, operamur...» (II, 20, 34).

perfección, porque el espejo del pensamiento se halla empañado con las figuras falaces de los sentidos y de la imaginación. Esta observación nos parece de sumo interés, porque en ella encontramos la verdadera explicación del pensamiento agustiniano sobre la percepción inmediata de Dios, tal como en esta vida se realiza, y por ella comprendemos los textos que luego aducirá en pasajes fundamentales y que ocasionan graves dificultades de interpretación para los autores. Tal es, por ejemplo, el repetido texto que en libros siguientes toma Agustín de San Pablo, cuando éste dice que en esta vida vemos a Dios «*per speciem, in aenigmate*» y en la otra lo veremos «*facie ad faciem*». De este texto toman pie algunos autores para decir que Agustín no defiende la visión directa de Dios sino en una «especie» cognoscitiva que no alcanza a Dios mismo, en uno como espejo de Dios que son las creaturas. El texto paulino, tal como San Agustín lo concibe, creemos queda suficientemente iluminado por esta explicación, apuntada ya en los *Soliloquios*: A Dios lo aprehendemos en esta vida directamente, pero no con claridad, sino en medio de la confusión que en nuestro pensamiento originan las sensaciones y fantasías que siempre lo acompañan; es nuestro pensamiento, para Agustín, como un espejo en el que juntamente con la verdad, con Dios, la Verdad Suma, se reflejan verdades imperfectas y falaces, que oscurecen nuestra visión de Dios.

Por eso, en esta vida, aun los sabios, no ven claramente la verdad misma, sino un cierto esplendor de ella, que se trasluce en las disciplinas liberales; de ahí el deseo de verla plenamente:[18] «y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la hermosa faz de la verdad que en ella resplandece».

Pero esta plenitud de la verdad, está prometida por Dios para la otra vida, dondo lo veremos sin el estorbo de los sentidos: «Dios nos asistirá, como ya nos enseña la experiencia, a los que investigamos la verdad, y promete después de la muerte corporal

17 «...veritatis quidam in illis artibus splendor iam subrutilat...» (II, 20,35)

18 «Nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur» (*Ibíd*).

un reposo beatísimo y la posesión completa de la verdad sin engaño.» [19]

Según esto, la diferencia entre la visión terrestre y celeste consistiría en que en aquella la inteligencia ve la verdad verdadera mezclada con los fantasmas fluctuantes y falaces; en el cielo la veremos sin esos fantasmas, porque ya no dependeremos del cuerpo (*post hoc corpus*). Evidentemente, Agustín tiene en la mente la visión cristiana celestial, es decir, la visión beatífica. Supone, por tanto, la gracia de Dios, la ayuda sobrenatural, y en el cielo el *lumen gloriae,* aun cuando no se refiera a él directamente. Pero su razonamiento en el orden filosófico y natural o racional tiene una fuerza equivalente. Si en realidad Agustín tuviese que distinguir entre una felicidad natural y sobrenatural, su explicación se podría referir igualmente a uno y otro orden. Tratando de una felicidad puramente natural, Agustín admitiría la contemplación imperfecta por las fuerzas naturales de Dios en este mundo y la contemplación perfecta, puramente natural, de Dios en la otra vida; y, asimismo, supuesta la elevación del hombre al orden sobrenatural, San Agustín admite la contemplación o intuición imperfecta de la verdad y de Dios, siempre con la ayuda de la gracia sobrenatural en esta vida, y la contemplación perfecta sobrenatural en la otra vida con la ayuda de Dios, el *lumen gloriae.*

Pueden ponerse objeciones a las afirmaciones agustinianas sobre la presencia inmediata de las verdades al alma, y la percepción directa de elas. Así por ejemplo, ¿cómo explicar la presencia constante, en el alma, del triángulo ideal, del «triángulo inteligible»? ¿Cuál es el estatuto metafísico de este triángulo inteligible? ¿Es una realidad subsistente de tipo platónico, que puede ser objeto de la percepción por parte del entendimiento? Si es tal realidad, ¿cómo se explica que esté presente al alma y dónde están esas realidades? ¿Qué es el mundo inteligible y dónde se halla? Estas dificultades afectan a la distinción demasiado radical entre el mundo sensible e inteligible, que Agustín

[19] «Deus aderit, ut iam sentimus, quaerentibus nobis, qui beatissimum quidam, post hoc corpus, et veritatis plenissimum, sine ullo mendacio pollicetur» (II, 20, 36).

ha tomado de Platón y del neo-platonismo. Si San Agustín supone que las verdades tienen una realidad subsistente por sí misma, y formalmente, estamos ante un mundo inteligible considerado literalmente en sentido platónico, con ideas subsistentes, una especie de universo de ideas presidido por Dios. Pero no creemos que Agustín tuviera esta concepción, ni siquiera en los primeros diálogos, escritos después de su conversión. La interpretación más ajustada al espíritu agustiniano nos parece ser la siguiente: En Dios se hallan las verdades inteligibles, las cuales no existen formalmente por sí mismas fuera de Dios, y no tienen una realidad formal fuera de la realidad y de la esencia divina. Todas las cosas participan de la Verdad Suma, en mayor o menor grado, y cuando captamos su verdad, estamos en realidad captando el grado de participación de verdad divina que en ellas se refleja.

En realidad, esta manera de explicar nuestras ideas abstractas parece coincidir con la explicación del agrado de algunos autores modernos escolásticos, quienes ven en todo conocimiento nuestro, en toda aprehensión de una verdad, cierta aprehensión de la verdad absoluta implicada en ésta. Es decir, que en toda verdad ven ontológicamente la verdad misma absoluta. Las pruebas de la existencia de Dios fundadas en una experiencia metafísica, en el dinamismo de la inteligencia, y, en general, en la actividad de nuestra conciencia, implican la presencia del Absoluto en toda verdad. ¿Cómo es esta presencia del Absoluto en toda verdad? Problema difícil el del *cómo*, aun cuando lleguemos a descubrir el *hecho* mismo. La conexión trascendental entre las ideas abstractas objetivamente consideradas, entre las esencias objetivas y la esencia absoluta, la idea absoluta, la verdad absoluta, es afirmada por todas las filosofías cristianas, recogiendo una interpretación especial y específica de las ideas platónicas, que parecen depender de la idea suprema del bien. La teoría agustiniana del conocimiento es, en tal caso, estrictamente intuitiva, y nos explicamos la preferencia de Agustín por los verbos «videre», «intueri». Por cierto, no aparecen en los textos agustinianos rastros de un proceso de abstracción propiamente tal.

Supuesta la interpretación que acabamos de dar, no puede admitirse en San Agustín la «reminiscencia». La propuso en el diálogo contra los Académicos, y aquí aparece de nuevo. En el Cap. XX recurre a la explicación de la manera con que procuramos recordar algo que hemos olvidado para compararla con la forma en que llegamos al conocimiento de las verdades de las ciencias. Así explicaría la adquisición de la ciencia por un recuerdo o reencuentro de las verdades que ya estaban soterradas en el alma: «Los cuales (sabios), al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido» [20]. Sin embargo, esta explicación del conocimiento por la «reminiscencia» [21] es incompatible con la doctrina católica que rechaza la preexistencia de las almas, y además es inútil supuesta la teoría de la iluminación. Así lo reconoció el mismo Santo en sus *Retractaciones*. Allí da la verdadera solución que es la de la «iluminación», ya propuesta con toda claridad en el libro I de los *Soliloquios*. El alma vive dentro de la luz que parte del sol interior de las almas, que es Dios mismo. En tal caso, no es tampoco necesario el recurso al innatismo: basta la suficiente idoneidad del alma, su preparación y ejercicio para habituar su mirada a la contemplación de lo que de suyo ya está presente a ella, sin que le sea innato en el sentido en que se comprenden las ideas innatas, depositadas como especies en la inteligencia.

La explicación agustiniana parecería entonces, por lo menos, cercana al ontologismo. Toda verdad no se ve más que en Dios y es Dios mismo. Pero, por de pronto, Agustín no identifica todo conocimiento con el conocimiento de Dios, ni siquiera lo presupone para todo conocimiento. Así las cosas particulares, que percibimos por los sentidos o por la razón, nos muestran objetos diferentes de Dios mismo. Pero todavía hay una diferencia más

[20] «Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi: siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt» (II, 20, 35).

[21] «Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni, vel talibus visum est» (*Retractationes*, IV, 4; Migne, PL, 32, 390).

fundamental con el ontologismo: éste confunde a Dios con el ser abstractísimo, con la idea indeterminada del ser; en cambio Dios es para Agustín no el ser abstractísimo, sino el ser determinadísimo: ser abstracto y Dios están para Agustín en planos diferentes. Tal vez el ser abstractísimo es dejado de lado por Agustín, para quien la suprema realidad es directamente Dios mismo, el Dios que el cristianismo le ha enseñado, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Sumo Ser, Suma Verdad, Suma Bondad y Belleza.

Excluída la reminiscencia, el innatismo y el ontologismo, reseñemos brevemente otras explicaciones de la interioridad agustiniana, que, a nuestro parecer, no se acomodan a los textos, y que ya parecen superadas en los *Soliloquios*. Naturalmente, dichas interpretaciones se fundan en una visión de conjunto de la producción agustiniana, es decir, tienen a la vista los textos de las obras posteriores, especialmente de las *Confesiones* y el *De libero arbitrio,* pero nosotros creemos que estos textos no agregan fundamentalmente sino precisiones a los puntos de vista expuestos ya en los *Soliloquios*, y por eso nos permitimos adelantar el examen de ellas.

Y, en primer lugar, el ambiente de presencialidad que hemos señalado no permite tampoco, según creemos ya desde ahora, una interpretación de San Agustín en la dirección de la teoría tomista del conocimiento por abstracción. [22] El proceso abstractivo de Aristóteles o de los escolásticos aristotélicos, no solamente no se halla insinuado en los textos agustinianos, sino que parece ignorado, y, más aún, excluído. Si la sabiduría se halla ya en el interior del sabio, lo menos que podemos decir es que de suyo está presente en el mundo interior del alma, y ésta lo único que debe hacer es dirigir su mirada hacia ella y contemplarla; nuestro trabajo debe preparar el entendimiento purificándolo de las trabas que le impiden la visión, es decir, apartándolo de las cosas exteriores, y luego dirigirlo hacia la verdad misma. La descripción agustiniana de la «iluminación», no se compadece con el proceso abstractivo intelectual.

22 Entre otros, ha defendido modernamente esta teoría el P. Ch. Boyer, S. I., *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Agustin,* 1920, 1.ª ed.

La interpretación de algunos escolásticos antiguos, renovada por el P. PORTALIÉ, [23] que explica el conocimiento intelectual agustiniano, por la teoria de la iluminación como si Dios desempeñase la función que los aristotélicos atribuyen al «entendimiento agente», se acerca más a los textos agustinianos, pero no parece tampoco coincidir con ellos. El entendimiento agente, como facultad especial propia del alma, no aparece en San Agustín. La función de éste es simplemente preparatoria, es decir es iluminadora y abstractiva. Pero él mismo no es luz, ni objeto del conocimiento. En la teoría de la iluminación, el sol interior no solamente hace ver, sino que él mismo se presenta como visible, y hay una relación entre las verdades inteligibles y la misma luz que las hace inteligibles. Esta propiedad no puede atribuírse al entendimiento agente. San Agustín no concibe el sol interior y la iluminación de una manera coincidente con el entendimiento agente y su modo de iluminación.

Tampoco nos parece acertada la explicación de GILSON [24], para quien la iluminación no dejaría ver las ideas en sí mismas, sino solamente la relación entre el sujeto y el predicado en el juicio: la iluminación dirige y regula, según Gilson, nuestra actividad intelectual judicativa. Pero el *Contra Academicos* nos muestra ya una percepción no solamente de la verdad como juicio, sino de la verdad como idea. Las ideas de los números, ideas simples, son objeto muy importante y muy preciso de la intuición allí apuntada. La percepción del mundo exterior, no se propone tampoco como afirmación sino como experiencia vivida. En los libros posteriores San Agustín vuelve más claramente sobre la percepción inmediata de la Verdad, no sólo como juicios, sino como ideas: las verdades eternas son para él muy principalmente las ideas eternas, que se reflejan en el mundo sensible [25].

[23] E. PORTALIÉ, *Saint Augustin*, Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. I, c. 2336.

[24] E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, págs. 115-125.

[25] F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947, p. 233.

[26] F. CAYRÉ, *o. c.*, págs. 234-243.

Mucho más aproximado se halla al método agustiniano Cayré. [26] Parte del principio innegable de que es necesario conceder a los textos de Agustín alguna intuición. La iluminación agustiniana, propuesta en textos y en fórmulas intuitivas, no puede interpretarse sino como una intuición. Pero a Cayré le hace fuerza, como a la mayoría de los intérpretes, el hecho de que San Agustín recurre a una «demostración» de la existencia de Dios. En tal caso no se puede tratar de una intuición, simplemente tal, sino de una intuición indirecta o mediata. Nuestra inteligencia ve a Dios y a las verdades eternas directamente en las cosas creadas y sensibles como en un espejo, e indirectamente en sí mismas. La interpretación de Cayré tiene el valor de salvar, por lo menos, la materialidad de los textos agustinianos, que por ser tantos en número están exigiendo una interpretación literal. Pero, por otra parte, adolece de una debilidad interna, porque una intuición indirecta o mediata, propiamente hablando, no es intuición, y, en tal caso, se vuelven a negar los textos agustinianos en su sentido propio y se les atribuye una significación impropia que no parece adaptarse a los textos arriba analizados y a la marcha de la interioridad estricta agustiniana. [27]

No nos convencen los motivos aducidos por Cayré y algunos otros autores para negar que San Agustín, cuando habla de la intuición de las ideas y de la visión de las verdades eternas y de Dios, se refiera no a una visión propiamente tal, y por tanto *directa,* sino solamente a una visión indirecta (Cayré) o a un conocimiento de tipo abstractivo. Los *Soliloquios* nos dan ya la clave para la solución de las dificultades que dichos autores presentan. Casi todos ellos (Cayré, Boyer, Portalié) aducen, en primer lugar, que San Agustín intenta hacer una «demostración» de la existencia de Dios, lo que supone que no tenemos un conocimiento directo. Pero ya hemos visto (Soliloquio, I, 8, 15) que el término *demonstrare* en San Agustín no tiene el significado de

27 Para Cayré, la prueba agustiniana de la existencia de Dios se reduce, en último término, a un «raciocinio» basado en el principio de «razón suficiente». Pero resulta contradictorio llamar «intuición» a ese tipo de conocimiento. Cfr. *O. c.,* págs. 236 y 274-275.

la «demostración» escolástica, sino simplemente significa «mostrar». b) Además, en los *Soliloquios* claramente nos indica que todo el proceso de consideraciones que se hace para conseguir que alguno admita una verdad, no es precisamente lo que la hace ver, sino un ejercicio y preparación para la visión: «Neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam ut illud videre sis idoneus operamur» (*Soliloq.* II, 20, 34). Todo el diálogo *De Magistro* es elocuente en este sentido. El hecho, pues, de que se proponga San Agustín hacer una demostración de la existencia de Dios, [28] debe entenderse, según creemos, en este sentido. c) Otra de las dificultades que aducen contra la visión directa de Dios es que San Agustín afirma que es imposible la vista de la esencia de Dios en este mundo, que a lo más concede por excepción a Moisés y a San Pablo. [29] Pero ya hemos visto que San Agustín admite dos maneras de *ver a Dios*, una imperfecta en esta vida y otra perfecta y definitiva en la otra. [30]

Queda, en consecuencia, como única solución adaptable a los textos agustinianos la de una *intuición directa* de las verdades inteligibles y de la Verdad misma que las hace inteligibles. Los textos del *Contra Academicos* nos las muestran simplemente presentes al alma y en el interior del sabio. La referencia a la iluminación en el *De Vita Beata* es también de presencialidad tanto de las verdades como del sol interior de las almas que es Dios mismo. Finalmente, la manifiesta confesión neo-platónica confirma que en Agustín no hay otro conocimiento intelectivo que la intuición directa. Ya creemos haber mostrado que los textos de los *Soliloquios* son claros al respecto. Tal es la interpretación de HESSEN, [31] que, en este sentido, hacemos nuestra, aunque no en otros aspectos y explicaciones que el sabio agustiniano agrega a esta idea central. JOLIVET [32] parece atribuir también a Agustín una percepción inmediata de Dios.

[28] *De libero arbitrio*, II, Caps. 3-16.

[29] *De Genesi ad litt.*, XII, 36-37; *De Trin.*, II, 16.

[30] *Soliloq.*, I, 7, 14; II, 20, 36.

[31] J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlín, 1931.

[32] R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, 1932, p. 160.

Es cierto que Agustín en obras posteriores, al par que va a desarrollar y reafirmar su teoría de la iluminación y sus fórmulas intuitivas, no solamente nos hablará de la demostración de la existencia de Dios, sino también nos dirá que en esta vida no tenemos una visión de Dios y que solamente lo conocemos «per ea quae facta sunt», «per speculum in aenigmate». Estas fórmulas paulinas, que aparecen en textos posteriores, son decisivas para algunos intérpretes en el sentido de negar la intuición propiamente tal en Agustín. Sin embargo, respecto a la visión que Agustín niega, tenemos ya apuntada la solución en el *De Vita Beata,* que más tarde nos va a dar con toda precisión en los *Soliloquios.* Para Agustín hay dos intuiciones de Dios: la visión propiamente tal, es decir clara y distinta, *facie ad faciem,* que tienen los bienaventurados en el cielo, que poseeremos nosotros en la otra vida y que a lo más la concede en esta vida a Moisés y a San Pablo; y la visión imperfecta que podemos alcanzar en esta vida en que nuestra alma está siempre turbada por las imágenes, que no le permiten una claridad de visión y que están distrayéndola continuamente hacia las cosas exteriores y mudables. Esta visión mezclada con imágenes sensibles es la que Agustín calificará posteriormente «in aenigmate» y «per speculum», porque siempre va mezclada del barro de las cosas materiales y mudables. En el *De Vita Beata* se insinúan también al atribuir a la visión en este mundo la inestabilidad y debilidad, por causa de que «nuestros ojos, o por débiles o por falta de avezamiento, trepidan al fijarse en El y abrazarlo en su integridad» (*De Vita Beata,* IV, 35).

El método, pues, de interioridad agustiniana lleva, en su interpretación más obvia y menos forzada, a admitir una percepción inmediata de las verdades eternas y de la presencia de Dios en el interior del alma misma. Agustín ha superado de esta manera, por la vía de la interioridad y de la subjetividad, el problema de la inmanencia, llegando hasta la trascendencia objetiva de las verdades eternas y la trascendencia infinita del Ser Absoluto, Dios. Agustín, modelo de subjetividad para los filósofos que proclaman la primacía de la subjetividad por la seguridad de inmediatez que ella nos ofrece, es también el maestro que guía

para dar el paso auténtico de la subjetividad a la objetividad y de la inmanencia a la trascendencia por el camino de la subjetividad y de la interioridad mismas.

LA EXPERIENCIA IN-SISTENCIAL

En nuestro trabajo antes citado sobre *Interioridad agustiniana e in-sistencia* indicamos algunos aspectos de coincidencia y discrepancia entre los análisis agustinianos y los que hemos realizado, por nuestra parte, sobre la experiencia interior. Los *Soliloquios* confirman los puntos de vista allí expresados, y por ello bastará que los recordemos brevemente.

La coincidencia entre la interioridad agustiniana y la experiencia in-sistencial es clara: a) en cuanto al método de interioridad mismo; b) en cuanto a sus resultados, es decir, conocimiento de la realidad del yo y su esencia, conocimiento de las verdades y principios metafísicos, y finalmente conocimiento experimental de Dios.

Las discrepancias, en cambio, tienen lugar en cuanto San Agustín recurre de inmediato a las verdades abstractas presentes a la mente y sobre ellas trabaja para descubrir la presencia de la Verdad misma en el alma, al paso que la experiencia in-sistencial nos muestra un campo de experiencia concreta más amplio, es decir el yo, el mundo exterior y los otros, y en todo él funda su percepción inmediata, aunque imperfecta, de Dios; b) señalemos también que en San Agustín la interioridad es un método y un modo de conocimiento, en cambio a nuestro parecer, la in-sistencia debe ser no sólo un método, condición y modo de conocimiento sino también expresa una metafísica del hombre y de sus relaciones ontológicas con el universo y con Dios.

Pero el espíritu de la interioridad agustiniana y de la experiencia in-sistencial son perfectamente coincidentes, y los *Soliloquios* junto con el *De Magistro* y las *Confesiones* son los documentos más expresivos de la literatura agustiniana al respecto.

"MUSICA PERENNIS"*

Por el Prof. JOSÉ OSANA — Buenos Aires

«Perennis» es, en «Musica perennis», uno de los muchos usos del atributo «perennis», análogo al caso clásico «Philosophia perennis», en que se emplea para designar a la filosofía escolástica.

«Perennis», de «per annos» (por años), tiene, pues, idéntica acepción que «aeternus» (eterno, perenne, duradero, etc.); y decir «Musica perennis», «Ars perennis», «Philosophia perennis», etc., es significar, entonces, algo eterno, perenne, duradero o invariable en la música, en el arte, en la filosofía, etc.

1. A la filosofía escolástica se le atribuyen cuatro propiedades particulares:

es *verdadera,* porque sus tesis son seguras y bien fundamentadas;

una, porque su objeto formal, o sea el punto de vista propio (obiectum formale quod) bajo el cual explora su objeto material, es buscar las últimas causas; dicho punto de vista le confiere unidad, aunque sus ramas difieran luego en la manera especial de tratar su objeto (obiectum formale quo); y

universal, por la amplitud de su objeto material, cualidad que la distingue de todas las demás ciencias especiales.

La cuarta característica —*progresiva*— es la que justifica a la filosofía escolástica el título «perenne», y se basa en el hecho de que, aunque permanece inalterable en su esencia, progresa, asegurándose con cautela la verdad de los nuevos conocimientos.

La *esencia invariable,* que consiste en admitir como fundamentos los primeros principios y la posibilidad de conocer la verdad; y el progreso en el conocimiento de la verdad, es decir, la continuación y los grados del adelanto, son las dos características propias de la *filosofía perenne.*

* Fragmento de una obra del autor, próxima a publicarse, sobre Filosofía de la Música (N. d. R.).

Ella abarca en la mente humana el *dominio especulativo del intelecto. Considerada subjetivamente,* como conocimiento y contemplación mental de la verdad, es un *hábito* que perfecciona la facultad especulativa del intelecto; y *considerada objetivamente* es *sistema fundamental* de los primeros principios relativos al conocimiento de la verdad.

El intelecto práctico (como suele llamarse al otro dominio de las funciones del intelecto humano que, coordenado al dominio especulativo, encierra con él el total de las funciones intelectuales humanas) tiene por propósito fundamental responder al problema: ¿Qué se debe hacer?... ¿y cómo?... [1].

Para esta doble pregunta es posible una doble respuesta, y bajo ella el dominio práctico del intelecto se divide en dos esferas: la *de la moral* y la *del arte.*

La esfera de la moral es el dominio del *obrar* (lo que se debe hacer, agibile). Se basa en el ejercicio del libre arbitrio, relacionado al uso que hacemos de nuestra voluntad. Este uso es bueno, sólo cuando responde a la ley de los actos humanos y al verdadero fin de la vida. El «obrar» se ordena, entonces, al fin común de la vida humana e interesa a la perfección propia del ser [2]. El dominio del obrar es, así, el dominio de la moralidad, o del bien humano como tal; se mantiene por entero en la línea humana y se rectifica mediante la prudencia y las virtudes morales.

La esfera del arte es el dominio del *hacer* (cómo debe ser lo factible, factibile), o sea, de la acción productora en relación a la cosa producida, pues ésta, considerada en sí misma, lleva el

[1] S. Thom., *Metaph.*, II, 2. - El intelecto práctico tiene por fin la obra, pues aunque los técnicos u operarios quieran conocer la verdad tal como aparece en ciertas cosas, no buscan a ésta como el último fin; es decir, no contemplan la causa de la verdad según es en sí misma, sino respecto al fin de la operación, o sea, en relación a algo particular y por un cierto tiempo.

[2] S. Thom., *Sum. theol.*, I - I, q. 21, a. 2 ad 1. - La razón se comporta en distinta forma según se trate del arte o de la moral. En el arte, la razón se ordena a un fin particular, que es algo inventado por ella misma; en cambio, en la moral, se ordena al fin común de la vida humana.

sello de perfección del arte que la produjo [3]. El arte, por consiguiente, es bueno en su orden, si está conforme con las reglas y fines propios de la obra que debe producir; y si es bueno, tiene por efecto el que la obra sea buena en sí misma. La obra es todo para el arte; éste no tiene más que una ley: las exigencias y el bien de la obra. El «hacer» está ordenado, así, a un fin particular y no al fin común de la vida humana. Dice relación al bien o a la perfección propia de la obra producida y no a la del hombre que opera. El arte, que rectifica el hacer (en el sentido más universal de la palabra), se mantiene fuera de la línea humana, y tiene un fin, reglas y valores que no son del hombre, sino los de la obra que hay que producir [4].

2. El arte es un hábito que rectifica al intelecto práctico con respecto a la obra que se ha de producir. En este sentido, el arte se parece a la prudencia, pues ambas tienen el carácter de virtud, pero mientras la prudencia permanece en la órbita de las virtudes morales, el arte cae en la de las virtudes intelectuales [5]. Subjetivamente, como hábito, es una perfección de la perenne mente humana que tiene por objeto material una obra a realizar, y por objeto formal la recta determinación de lo factible, o sea la recta razón.

Lo dicho responde a la definición aristotélica y escolástica del arte: Ars est recta ratio factibilium —arte es la recta determinación de las obras que se han de hacer [6].

Considerado en este sentido, el arte es *inalterable* en su esencia; y éste es el primer motivo que justifica atribuirle el carácter perenne.

[3] S. Thom., *Post. Analyt.*, I, 1, 1. - El arte es una cierta ordenación de la razón, en virtud de la cual los actos humanos alcanzan un determinado fin, por determinados medios.

S. Reinstadler, *Elem. phil. schol.*, II, p. 29. - El arte es la recta determinación de lo factible. A este hábito interesa la rectitud interna de la obra que se ha de hacer.

[4] S. Thom., *Sum. theol.*, I - II, q. 57 a. 5, ad 1. - Para el arte no se requiere que el artista obre bien, sino que haga una obra buena.

[5] *Ibid.*, I - II, q. 57 a. 4, ad. 2. - El arte, considerado como una virtud, es más afín a los hábitos especulativos que a la prudencia.

[6] *Ibid.*, I - II, q. 57, a. 4.

El segundo motivo se halla en su adelanto y desarrollo. Radicado en las facultades de la razonable alma humana [7], como uno de sus hábitos, el arte, basándose en la naturaleza [8], actúa según determinadas primeras reglas y progresa en la perfección de su acción y en la de la obra producida. *Por esto al arte corresponde el verdadero carácter perenne.*

Existe, pues, un cierto paralelismo entre los atributos de la filosofía y los del arte. Además de ser *perenne,* el arte es: *universal, útil* y *uno.*

Es *universal,* por su amplio objeto material, que comprende todo lo factible, aunque esto sea algo particular;

útil, por la bondad y belleza de las obras que se han de hacer;

uno, por su objeto formal (recta determinación de lo factible). Dicho objeto formal reúne a todas las ramas del hacer en el dominio del intelecto práctico que tiende a producir obras perfectas, y conserva la unidad del arte, aunque las ramas de éste difieran luego en la especial manera de encarar la realización de lo factible (diferente aplicación del objeto formal al objeto material).

Mediante la aplicación de la recta determinación en las medidas de los sonidos, la música, como rama del arte, participa del carácter perenne de éste.

El sentido de la palabra «perennis», en «musica perennis», se refiere entonces a las notas perennes de la inalterable esencia de la música; y por este motivo, considerada subjetivamente, *la música perenne es sistema de las notas esenciales del arte de los sonidos.*

3. *Las notas esenciales* (en la definición de música perenne) abarcan todo lo propio de la esencia eterna de la música, y constituyen por ello los primeros fundamentos y principios del concepto filosófico de la música.

La división de la música perenne se realiza en base a ese doble concepto filosófico, *abstracto y concreto,* implícito el pri-

[7] *Ibid.,* I - II, q. 5, a. 2. - La razón es el primer principio de todas las operaciones humanas.

[8] *Ibid.,* I, q. 45, a. 8. - La acción del arte se basa en la acción de la naturaleza, y ésta, a su vez, en la creación.

mero en la *definición esencial*, y el segundo en la *continuidad evolutiva de la práctica musical.*

De la definición[9] proceden los *principios, leyes y propiedades* que se refieren directamente a *la esencia*, en nuestro caso, *de la música* como hábito artístico, y *diversos sistemas de reglas prácticas y escolares* provenientes de la primera regla. De este grupo de notas esenciales se ocupa *la filosofía de la música*, la cual busca la naturaleza y leyes de la música considerándola abstractamente, es decir, sin referirse a una práctica artística musical determinada.

De la continuidad evolutiva procede el segundo grupo de notas esenciales: *continuidad, leyes y fin del desarrollo histórico de la práctica musical.* En este caso, la filosofía es la práctica musical en la historia. La continuidad, leyes y fin del desarrollo histórico de la práctica musical, derivados de la continuidad evolutiva en la esencia de la música, son entonces los problemas fundamentales de *la filosofía de la historia de la música.*

Hay que diferenciar exactamente el significado de *historia de la música* y el de *filosofía de la historia de la música.*

La historia de la música es la especialidad de la historia artística referida al arte de los sonidos. Puede definirse, también, como la exposición científica del desarrollo del arte musical de las diversas épocas, que estudia sus diferentes manifestaciones y las más importantes figuras que han contribuído a su evolución. *La filosofía de la historia de la música* busca, en cambio, la continuidad, leyes y fin del desarrollo histórico, y representa, por su parte, a la esencia de la música, objeto perenne de la práctica musical.

«Musica perennis», como sistema filosófico de las notas esenciales del arte de los sonidos, abarca así, en su objeto formal, la totalidad del problema metafísico y práctico del arte musical.

9 Definición esencial: La definición esencial comprende, únicamente, las propiedades que especifican a la cosa definida y la distinguen de cualquier otra. Dichas propiedades son: causa material y causa formal. Esta definición es estrictamente científica o filosófica, y por eso es la única que no deja al intelecto inquieto y curioso. Cf. P. Brin, A. Farges, D. Barbedette, *Phil. schol.*, I, p. 96.

División de la Filosofía de la Música

Como se ha dicho, la Filosofía de la Música tiene sus primeros fundamentos y principios en el sistema de notas esenciales del arte de los sonidos. Ella abarca, por consiguiente, el estudio de la totalidad de problemas que se vinculan a las cuatro últimas causas de la música.

A base de las mismas pueden considerarse en *la Filosofía de la Música* dos partes generales, a saber: una subjetiva, relacionada con las causas externas (eficiente, principal y final), denominada *Poética de la Música*; y otra objetiva, referida a las causas internas (material y formal), llamada *Técnica de la Música.*

La Poética, tal como su significado lo indica (poiéin = hacer, crear artísticamente), se ocupa en especial de la creación artístico-musical, y trata del sujeto de dicha creación y del fin de la misma.

En su contenido reviste, entonces, tres aspectos diferentes, los cuales pueden puntualizarse en los siguientes capítulos:

a) *Dinamilogía,* subjetiva, que estudia al músico —artista, como sujeto del arte musical, y a sus facultades creativas;

b) *Metafísica,* objetiva, que explora la esencia de la música y sus primeros principios; y

c) *Estética,* que, por tener como objeto el fin de la música, presenta un doble carácter subjetivo-objetivo, y se refiere a la operación propia de aquélla, y a la perfección de dicha operación, en relación con lo bello de la música.

En cuanto a la segunda parte, *Técnica* (tecne = habilidad), coordenada a la Poética, se ocupa, en cambio, de la exteriorización y práctica del arte musical, y distingue en ella tres partes:

a). *Teoría,* en donde observará y describirá el material que tiene a su disposición (cascada sonora);

b) *Morfología,* en la que investigará los distintos tipos y formas de la cascada sonora; y

c) *Historia,* en donde tratará de la evolución de la práctica musical, a través de las distintas épocas.

En resumen, puede recapitularse la división de *la Filosofía de la Música* en la siguiente forma:

A. — *Poética de la Música.*

a) Dinamilogía
b) Metafísica
c) Estética.

B. — *Ténica de la Música.*

a) Teoría
b) Morfología
c) Historia.

Definición de la música

Los hábitos de una misma potencia se diferencian entre sí por su objeto; la música, por enumerarse entre las artes liberales, como una de las ramas del arte que es virtud del intelecto práctico, diferirá entonces de los demás hábitos artísticos por su objeto [10]. Se requiere, por consiguiente, para esta diferenciación, una definición de la música que establezca su esencia y sus primeros principios.

Pero al problema de la definición de la música pertenecen varias cuestiones, que podrían formularse en la siguiente forma:

1. ¿Es posible definir la música?
2. ¿Hay una definición esencial de la música?
3. ¿Es necesario definir especialmente cada rama de la música?
4. La definición de una rama de la música, ¿consiste en la determinación del término «modulatio»?

Examinaremos cada una de ellas por separado.

1. *¿Es posible definir la música?*

Aparentemente la definición de la música no sería posible, pues diversas opiniones atestiguan esta afirmación. Así:

1.º — Dice L. Hurtado, en su libro «Introducción a la Estética de la Música»: «No existe una definición de la música, sino muchas, y contradictorias. Innumerables definiciones se han

10 S. Thom., *Sum. theol.*, I, q. 89, a. 6. - En el acto deben considerarse dos cosas: su especie y su modo. La especie se toma del objeto, al que se dirige el acto de la potencia cognitiva. mediante la especie que es la semejanza del objeto. Pero el modo del acto se estima según la virtud del agente.

dado en el curso de los siglos, desde los antiguos hasta nuestros días. Estas definiciones difieren considerablemente entre sí, y un examen exhaustivo de todas ellas sería poco menos que imposible. ¿Cómo se entiende esto? Es que, en rigor, la pregunta está mal formulada. No podemos preguntar qué cosa es la música, así en abstracto, sino qué es, qué significa para nosotros, o qué ha significado para un determinado período histórico [11]. Luego, la música no puede definirse.

2.º — Agrega el mismo autor, al nombrar otros que corroboran su opinión: «Sabemos desde Dilthey, que en la definición de un valor cultural no es posible eludir su dimensión histórica. En su transcurso la música ha significado cosas muy distintas, y es imposible dejar de tener en cuenta estos significados. Al hacerlo así, daremos con una razón histórica que nos servirá para armonizar los términos contradictorios, las concepciones disímiles [12]. Pero como la definición no puede contener términos contradictorios, no se puede definir la música, pues no se puede armonizar lo que se excluye.

3.º — Cita también a Romain Rolland, el cual, en su libro «Músicos de antaño», expresa: «La música se pliega a los caracteres de todos los pueblos y de todos los tiempos; y cuando se conoce su historia y las formas diversas que ha tomado a través de los siglos, ya no nos asombramos de la contradicción que reina en las definiciones que de ella han dado los estéticos. Uno la llama arquitectura en movimiento; otro, psicología poética. Uno ve en ella un arte enteramente plástico y formal; otro, un arte de pura expresión moral. Para tal teórico, la melodía es la esencia de la música; para tal otro, es la armonía... Y en verdad, todo esto es cierto, y todos tienen razón» [13]. Si todo esto es verdad, nada más difícil de definir que la música.

4.º — Además, la esencia de las cosas es independiente del desarrollo, y está fuera del tiempo. Si para tener una noción cabal de lo que es la música necesitamos un conocimiento, aunque sea somero, de lo que este arte ha sido para los hombres de to-

[11] L. Hurtado, *Introducción a la estética de la música*, p. 15-16.
[12] *Ibid.*, p. 16.
[13] *Ibidem*, p. 16.

dos los tiempos, eso significaría decir que la música no tiene esencia y que, por consiguiente, no se puede definir; sobre todo, si «una definición actual de la música sólo puede tener sentido considerada en relación con las muchas otras definiciones que de ella se han dado en el curso de su historia...» [14]. «Todas las definiciones de la música mantienen una estrecha relación con las formas, estilos y tendencias predominantes en la época en que fueron formuladas. Vistas en su perspectiva histórica, responden a experiencias vivas de su tiempo. En todo período los teóricos se han movido en el círculo de problemas surgidos por la práctica artística contemporánea, y han tratado de definirlos y sistematizarlos. Nuestra época tampoco escapa a esta condición; de modo que las definiciones que hoy nos parecen más valederas, no lo son porque lleven en sí una verdad absoluta, sino porque son más aptas y comprensivas de la actividad musical que presenciamos. No creemos posible eludir este principio de relatividad histórica.

Si por un lado nos obliga a abandonar la esperanza de llegar a las verdades últimas, por otro nos permite una comprensión mayor y más completa del arte de otras épocas, así como del de la nuestra» [15]. Que no se busque, entonces, una definición esencial, sino más bien una descripción histórica de la música.

5.º — San Agustín mismo, al proponer la definición de la música, alude a la dificultad existente, pues dice que no se atreve a definirla [16].

Contrariamente a estas opiniones, dice Santo Tomás: «... tiene causa... el ser músico» [17].

Debe tenerse presente que, cuando un efecto nos es más conocido que su causa, por medio del efecto llegamos al conocimiento de aquélla; pues, dado que todo depende de su causa, puesto un efecto, necesariamente preexiste la causa [18].

14 *Ibidem,* p. 16.

15 *Ibidem,* p. 21.

16 S. Aug., *De Mus.,* 1, 2, 2. - — M.: Define, pues, la música. D.: No me atrevo. M.: ¿Puedes, al menos, probar mi definición? D.: Trataré de hacerlo, si me lo pides.

17 S. Thom., *Sum. theol.,* I, q. 115, a. 6.

18 *Ibid.,* I, q. 2, a. 2.

Un artista es músico, si ejecuta actos musicales; y éstos tienen su causa o principio en un hábito determinado. Pero como el hábito se conoce por sus actos, y éstos a su vez toman su especie del objeto al que se dirige el acto del hábito, el hábito musical se define mediante su objeto. El objeto de este hábito no es para nosotros desconocido; luego la definición de la música debe ser posible.

Definir significa poner fines, límites, determinando la comprensión del sujeto; es reunir el conjunto de notas que integran un concepto, abarcar la totalidad de elementos y propiedades que se atribuyen esencialmente a un sujeto.

La definición es entonces una proposición, en la cual se dice qué cosa es algo, y en la cual se demuestra la esencia de lo definido.

La definición puede revestir dos caracteres: o explica el sentido o concepto de una palabra; o expone las propiedades de la cosa misma. En el primer caso, la definición se llama *nominal;* en el segundo, *real.*

La definición nominal es la explicación etimológica o explicación del origen de un nombre. Pero la explicación etimológica, objeto fundamental de la ciencia filológica, no es del todo segura, pues el sentido principal de una palabra a menudo cambia [19], y aquélla puede perderse en divagaciones [20].

La definición nominal que es, en cambio, aceptada y consagrada por el uso [21], expresa no sólo la etimología de la palabra, sino también su significado. Ella puede ser *común o privada.* La definición común expone la significación de una palabra de acuerdo a la acepción general de la gente; la privada, la acepción que un autor, por su autoridad propia, le ha determinado.

19 Q. HORATIUS, *De arte poetica,* v. 71-72. - Según la voluntad del uso, que tiene libertad y derecho y la norma del habla.

20 S. AUG., *De Mus.,* II, 8, 15. - No busquemos los orígenes de las palabras, porque esto da lugar a mucha conversación, pero es poco útil. Pues, cuando hablas, no usas, por eso, menos útilmente las palabras pan, madera o piedra, aunque no sepas por qué se llaman así.

21 El uso puede también contrariar a la verdad: «Nada es más enemigo de la verdad que la fuerza de la costumbre, cuando envejece y ha nacido de una falsa opinión». S. AUG., *De Mus.,* V, 5, 10.

De la definición nominal debe distinguirse bien la definición *real.*

Esta puede ser: *extrínseca* o *intrínseca.*

La definición *extrínseca* explica la cosa por principios que no le son propios; determina, por ejemplo, el autor o el fin de la cosa; así, cuando decimos: el arte es un medio, por el cual se producen cosas útiles para el hombre [22]. También a este tipo de definición pertenece la llamada «histórica», que sirve como introducción de alguna doctrina, y expone su origen y los fines del autor.

Pero la definición *intrínseca* explica las cosas por sus principios propios y es *descriptiva* o *esencial.*

La definición *intrínseca descriptiva* enumera las propiedades accidentales de la cosa definida, expresándolas en forma desarrollada; por esto se llama también *declaración o ilustración,* si utiliza imágenes o ejemplifica; *distinción,* si subraya la diferencia de cosas semejantes, etc.

La definición intrínseca esencial, en cambio, contiene sólo aquellas propiedades que constituyen a la cosa definida en su especie y la distinguen de cualquier otra. Dichas propiedades son: la *causa material* y la *causa formal.*

Por esto dice Aristóteles que la definición es expresión de la esencia [23], y como la definición intrínseca esencial es estrictamente científica o filosófica, es la única que satisface por completo al intelecto.

La definición debe ser más clara que lo que se define; pues se usa para conocer algo más fácilmente y para evitar cualquier doble sentido; por otra parte, expresa la naturaleza de la cosa definida, y distingue a ésta de cualquier otra de la misma especie. Debe, entonces, ser clara, convenir solamente a lo definido, y comprenderlo por entero.

Pero para definir la música esencialmente, hay que establecer con anterioridad la posibilidad de formular la definición correspondiente. Como la música no se define por otra cosa, no

22 S. THOM., *Sum. contra Gent.*, III, 36. - Más bien somos nosotros los fines de todo lo hecho por el arte; pues todas las cosas se hacen para el uso del hombre.

23 ARIST., *Post. anal.*, 1. II, v. 3, n. 9. - La definición enseña, pues, qué cosa es algo.

se opone a ello la razón general, que no admite regreso en infinito en las definiciones; ni la razón especial, referida a la comprensión del concepto «música», pues éste no es ni simple, como las nociones trascendentales, ni demasiado complejo, como los individuos concretos. Nada impide, por tanto, que se dé una definición esencial de la música.

Para la definición esencial se requieren las causas material y formal; y como los hábitos pueden conocerse y definirse por sus objetos, pues por ellos difieren entre sí y se dividen en sí, el hábito de la música se definirá entonces por sus objetos material y formal.

Como vemos, las opiniones contrarias a la posibilidad de definir la música quedan de hecho descartadas; y cada una de ellas podría aclararse en la siguiente forma:

A la 1.ª — Para la filosofía o ciencia sirve únicamente la definición esencial, que puede ser sólo una, porque expone la esencia, que no cambia. No puede, entonces, haber muchas definiciones esenciales, sino una, y ésta expresarse de distintas maneras. Por consiguiente, la contradicción surgida entre las definiciones sólo será aparente, siempre que esté bien formulada, y las «considerables» diferencias dependerán únicamente del modo de expresión. El imposible examen exhaustivo no es necesario, pues se referiría a las variadas formas de expresar una misma cosa, lo cual es completamente ajeno al problema esencial de la música.

Respecto a la pregunta «mal formulada», se debe saber que hay tres maneras de conocer lo que se ignora; pues, bajo el impulso de la curiosidad, el intelecto quiere saber de una cosa: *si es, qué es* y *cómo es*. Por esto, entre estas tres preguntas fundamentales, la pregunta ¿qué es la música? está muy bien formulada y requiere en respuesta la *definición de la esencia;* porque lo que se puede definir, dividir y demostrar, es manifiesto y conocido y ya pertenece a la ciencia [24]. No se trata entonces de averiguar qué significa la música para nosotros o para un determinado período histórico, sino qué es la música en esencia.

[24] S. THOM., *In I Anal.*, lect. 5.

Parecería, más bien, mal formulada la tentativa de eludir esta pregunta.

A la 2.ª: La dimensión histórica no entra en la definición esencial, ya que es un elemento puramente accidental. En otros tipos de definiciones que no son científicos ni filosóficos, sería, en cambio, un precioso complemento.

A la 3.ª: Si no se trata de la definición esencial, se puede admitir una gran variedad de las así llamadas definiciones de la música, las cuales son, en su mayor parte, aforismos que demuestran el grado de ingeniosidad de su autor, sin verdaderas pretensiones científicas.

A la 4.ª: En lo referente a la definición histórica y su valor científico, además de lo dicho, cabe expresar que: lejos de hacernos abandonar la esperanza de llegar a la verdad, ella nos obliga —por ser insuficiente por sí sola para la filosofía de la música— a buscar la definición esencial; pues dicha verdad se encierra en los objetos material y formal.

A la 5.ª: Además de ser una pura introducción para la discusión sobre la definición, San Agustín quiere demostrar la poca importancia del autor de una definición esencial; pues considera a ésta como algo comúnmente conocido, aunque la forma citada por San Agustín se atribuye a Varrón [25].

2. *¿Hay una definición esencial de la música?*

No hay, al parecer, una definición esencial de la música, pues:

1.º Se enumeran solamente definiciones metafísicas, psicológicas, formales, idealistas, sentimentales y mixtas, pero nin-

25 K. SVOBODA, *Estética de San Agustín,* pp. 66-67. - La definición agustiniana de la música ha sido tomada, palabra por palabra, de Varrón, como E. Holzer (Varroniana, 1890, cf. H. EDELSTEIN, *Die Musikanschauung Augustinus nach seiner Schrift de Musica,* 1929, p. 69) lo ha bien visto comparándola con CENSORIUS (*De die nat.* 9 s.) y CASSIODORUS (*De art. ac. disc.* 5 = 70, 1209 A Migne). Varrón veía la esencia de la música —y también, se comprende, la de la danza y la poesía, desde el punto de vista del sonido— en el movimiento; y lo hacía conforme a las antiguas teorías de la música (ARIST., *De an.* II, 8, 420 a 3 s.; ARIST., *Harm.*, p. 3; 8 Meib., etc.). Agustín debía también a Varrón, en parte, su explicación ingeniosa, aunque demasiado racional, de esta definición, ya que esta explicación está de acuerdo en más de un punto con las expuestas en *De ordine,* basadas, en la mayor parte, sobre Varrón.

guna esencial [26]. No existen, entonces, definiciones que expresen la esencia de la música.

2.° Dice L. Hurtado: «Si bien ninguna de las definiciones conocidas abarca la totalidad de los fenómenos musicales y sus implicaciones, tampoco ninguna puede considerarse completamente falsa o deficiente; todas ellas tienen en cuenta, o acentúan, aspectos parciales de la actividad musical» [27]. Pero como la definición esencial contiene todas las notas que pertenecen a lo definido, en sus causas material y formal, no hay, como se ve, definiciones esenciales de la música.

3.° Agrega a continuación el mismo autor: «Las definiciones que hoy nos parecen más valederas, no lo son porque lleven en sí una verdad absoluta, sino porque son más aptas y comprensivas de la actividad musical que presenciamos» [28]. — Mas la definición esencial encierra siempre la verdad «absoluta», pues lo que define es una sola cosa eterna e invariable en su esencia. No se puede encontrar, entonces, tal definición.

4.° Señala también, de acuerdo con V. d'Indy: «La más importante, quizá, de las diferencias existentes en las concepciones de la música, es aquélla que la considera una ciencia y un arte [29]. Durante muchos siglos se tuvo a la música por una ciencia, y fué menester un cambio considerable en las circunstancias culturales para que se pudiera llegar a la concepción, para nosotros hoy tan obvia, de la música como arte» [30]. — Pueden establecerse, entonces, dos o tres definiciones esenciales, a saber:

[26] L. HURTADO, *op. cit.*, pp. 21 a 32.

[27] *Ibid.*, p. 21.

[28] *Ibid.*, p, 21.

[29] V. D'INDY, *Curso de composición musical*, I, p. 19. - Considerada, según las épocas y los países, ya como arte, ya como ciencia, la música participa, en realidad, del arte y de la ciencia. Además, las numerosas tentativas hechas para definirla sólo consiguieron, en la mayoría de los casos, crear la confusión sobre esta cuestión... Sin proponer aquí una nueva definición, lo cual tendría por único efecto aumentar el número considerable de las ya existentes, sin ponerlas de acuerdo, diremos solamente que la música tiene por base las vibraciones sonoras; por elementos, el ritmo, la melodía, la armonía y, por fin, la expresión estética de los sentimientos.

[30] L. HURTADO, *op. cit.*, p. 16, 17.

de la música como ciencia, de la música como arte, y de la música como arte-ciencia [31]. No hay, por consiguiente, una esencia de la música, ni tampoco una definición esencial, sino varias.

Contrariamente a estas opiniones, San Agustín propone una definición esencial de la música: «*Musica est scientia bene modulandi*» y en ella, «*modulatio*» *contiene los objetos material y formal de la música* [32].

Debe tenerse presente que el término «modulatio» es propio de la música [33], si pertenece exclusivamente a ella y la contiene en totalidad. La definición expresaría así la naturaleza de lo definido, abarcándolo por completo y distinguiéndolo de cualquier otra disciplina, pues sólo convendría a él.

Para mejor claridad de lo expuesto sería necesario atender previamente al origen de la palabra «música».

31 V. D'INDY, *Curso de composición musical,* I, p. 19. - Hoené Wronski y, próximo a él, Camille Durutte llaman a la música un «arte-ciencia», y la definen como la corporificación de la Inteligencia en los sonidos. (Ver DURUTTE, *Técnica armónica,* p. VII).

23 S. AUG., *De Mus.,* I, 2, 2. - M.: «Musica est scientia bene modulandi»; ¿no te parece?. D.: Me parecería, quizás, si viese claramente qué cosa es «modulatio». M.: ¿Acaso nunca oíste el verbo «modulari»?, o ¿lo escuchaste sólo cuando se relaciona con el canto o con el baile? D.: Así es; pero porque veo que «modulari» proviene de «modus», quiero entender a fondo qué cosa es justamente esa «modulatio», en la cual se encierra la definición de una disciplina tan importante; pues observo, también, que en todas las cosas bien hechas se debe conservar la medida, y que en el canto y en el baile hay cosas vulgarísimas que, sin embargo, deleitan; ya que aquí no vamos a decir algo de lo que saben los cantantes y actores de teatro.

33 *Ibid.*: M.: No te confundas, por aquello dicho anteriormente, de que en todos los hechos, aun los ajenos a la música, debe conservarse la medida, la cual, en la música, se llama, sin embargo, «modulatio»; pues debes saber también que «dictio» se llama lo que es propio del orador. D.: Lo sé perfectamente; pero ¿por qué te refieres a eso? M.: Porque, ¿no te parece que también tu sirviente, si bien rústico y poco culto, dice algo, aunque responda a tu pregunta con una sola palabra? D.: Es cierto. M.: Entonces, también él es orador. D.: No. M.: Luego, cuando te dijo algo no usó la «dictio», aunque decimos que «dictio» proviene de decir. D.: Estoy conforme; pero, ¿por qué me dices también esto? M.: Te lo digo para que entiendas que «modulatio» puede pertenecer a la música exclusivamente; aunque «modus», de donde se toma la palabra, puede estar, en cambio, en otras cosas. Del mismo modo «dictio» se atribuye propiamente a los oradores, no obstante que cualquiera que habla dice algo y que «dictio» viene de decir. D.: Ya entiendo.

«Música» proviene del griego, y para los griegos de la antigüedad ella tenía un triple significado.

En el sentido más amplio, «música» se refería al arte en general, pero esta acepción no se generalizó en la historia.

Mas como los fines de las artes pueden ser las obras como efectos operados, o las operaciones mismas [34], dicha palabra se usó también con un significado restringido, y designó aquellas artes que tienen por fin la operación referida al movimiento.

En sentido estricto, «música» expresó arte de los sonidos, y este significado se ha conservado hasta el presente [35].

La fantasía poética griega, basándose en una fina observación de los hechos, confió la protección de las artes que tienen por fin la operación de medir el movimiento a las Musas, hijas de Júpiter y Memoria [36]; pues las tres ramas de la música: poesía [37], danza [38] y arte de los sonidos [39] (música en sentido estricto), tratan de distintos géneros de movimiento, y requieren entonces una especial intervención de la memoria. No es extraño,

[34] S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 103, a. 2, 2. y ad 2. - Aristóteles dice (Eth. 1. 1, c. 1.), que entre los fines, unos son operaciones y otros obras, esto es: lo operado... Aristóteles habla de los fines de las artes, de las que unas tienen por fin la operación misma, como el fin del citarista es tañer; pero otras tienen por fin el efecto operado, como el fin del arquitecto no es edificar, sino que es la casa.

[35] S. AUG., *De Mus.*, I, 1, 1. - ...¿no crees que exista, quizá, una disciplina referida a lo que es así rítmico y artístico en las voces?... Pues opino, que no será nuevo para ti, que se suela atribuir a las Musas cierto poder de cantar. Esa disciplina es, si no me equivoco, aquélla que se llama Música.

[36] S. AUG., *De Ord.*, II, 14, 41. - Y como lo que ve la mente está siempre presente y se considera inmortal, se nos aparecieron los números como tales; pero el sonido, por ser una cosa sensible, se va en el tiempo que pasa y sólo se imprime en la memoria. Los poetas, con su razonable fantasía, ante la pregunta: ¿qué hay de semejante a aquello en la mitología?, idearon que las Musas eran hijas de Júpiter y Memoria; de donde, aquella disciplina que participa del sentido y del intelecto, recibió el nombre de Música.

[37] S. AUG., *De Mus.*, II, 4, 5. - Los pies constan de sílabas, es decir, de *distintos y articulados movimientos que están en los sonidos...*

[38] *Ibidem*, I, 2, 3. - *Si el artista no moviera sus miembros, sino para que se muevan bella y artísticamente, ¿no diríamos*, acaso, *que baila?*

[39] *Ibidem*, II, 3, 3. - *En el movimiento está, también, todo lo que suena...*

por esto, que los antiguos fundamentaran en el movimiento, y en su medición o «modulatio», sus teorías sobre la música [40], porque eso es lo más natural, y lo natural debe ser lo primero [41]. En este sentido, y a base de este principio, habría que reformar también la teorización musical contemporánea, para que responda al desarrollo alcanzado por la música moderna [42].

El movimiento y el tiempo se relacionan entre sí [43] como la cantidad y su medida; porque el tiempo es, por su esencia, y por su definición, medida del movimiento [44]; y como la medición es algo propio de la cantidad, el movimiento se mide por tiempo [45], pues su cantidad se mide por el número que se cuenta [46]. Mas la cantidad y su medida se vinculan, a su vez, como materia y forma; ya que la cantidad indeterminada tiene un carácter pasivo y determinable, que es propio de la causa material, y la medida,

40 Ver nota 25.

41 S. THOM., *Sum. theol.*, I-II, q. 49, a. 2. - Siempre lo que es más natural es lo primero.

42 L. HURTADO, op. cit., pp. 10-11. - Creemos que la tarea más importante en el campo de la teorización musical es el reajuste de todo el corpus de principios y reglas, cuya vigencia ha caducado, a fin de que responda de una manera adecuada a la música de hoy.

43 S. THOM., *De Tempore*, c. II. - Porque conocemos el tiempo y el movimiento, es manifiesto que el tiempo es algo del movimiento.

44 S. THOM., *De Instant.*, I. - En las acciones del alma, no hay transmutaciones por parte del alma misma, pero hay cambios provenientes de las imágenes que en ella se forman. Debido a la naturaleza de éstas, en los pensamientos del alma existe la continuidad y el tiempo; y así el alma percibe la sucesión continua del movimiento, y ve en ella ese antes y después, que es razón del tiempo, pues el tiempo es número de antes y después, en el movimiento.

45 S. THOM., *De Temp.*, II. - El tiempo sigue al movimiento... en cuanto el alma dice que una cosa es posterior y otra anterior; y que éstas son dos cosas y no una, y así, el tiempo no es absolutamente movimiento, ni absolutamente antes y después del movimiento, sino antes y después del movimiento en la cuenta.

46 S. THOM., *I Distinct.*, d. 19, q. 5, a. 1. - Hay cosas que tienen su fundamento en algo que está fuera del alma, pero el complemento de la razón de ellas, en cuanto a lo formal, se hace mediante la operación del alma, como es evidente en los conceptos universales... análogamente ocurre con el tiempo, el cual tiene su fundamento en el movimiento, a saber, en el antes y después del movimiento; pero en cuanto a lo formal del tiempo, es decir, la numeración, se completa por la operación del intelecto que cuenta.

en cambio, es algo activo y determinante, propio de la causa formal.

De èsto se desprende que el tiempo, por ser medida del movimiento [47], es su causa formal; y el movimiento, como cantidad determinable por el tiempo, es su causa material. La relación entre la medida y el tiempo es, entonces, esencial [48], puesto que la medida en cuestión es el tiempo.

Luego, «modulatio» comprende al movimiento como objeto material, y al tiempo como objeto formal, en la música; ya que por ser «scientia bene modulandi», la música trata los movimientos desde el punto de vista de la medida, o sea de la forma.

Por este objeto formal, «modulatio» en la definición pertenece únicamente a la música; y, por el objeto material, dicha definición expresa la naturaleza de la música, abarcando todos los movimientos que puedan pertenecer a ella.

Como vemos, en la definición propuesta por San Agustín «modulatio» contiene los objetos material y formal de la música, y sirve, por consiguiente, para su definición esencial.

Las objeciones formuladas contra la existencia de una definición esencial, podrían aclararse del siguiente modo:

A la 1.ª: Los atributos utilizados para las diversas definiciones de la música se han elegido arbitrariamente, y, por tanto, no excluyen la definición esencial. Por otra parte, desde ese punto de vista, se podrían buscar otros muchos atributos.

A la 2.ª: Como no es verdad que ninguna de las definiciones conocidas abarque la totalidad de los fenómenos musicales y sus implicaciones, no se puede negar la existencia de definiciones esenciales. «Gratis asseritur — gratis negatur».

A la 3.ª: El llevar en sí una verdad absoluta se debe interpretar, para la definición de la música, como convenir «toti et

[47] D. NYS, *La noción del tiempo*, p. 78, 79. - El tiempo real se identifica con el movimiento continuo, especialmente con el movimiento local. Imposible, pues, imaginar una relación más íntima, una medida más naturalmente apropiada a la cosa mensurable.

[48] S. THOM., *Phys.*, IV, 20. - *El tiempo es primeramente y por sí medida del movimiento;* pero las otras cosas no se miden sino por casualidad. Pues la medición se debe propiamente a la cantidad; y aquello, entonces, de lo cual la cantidad se mide por el tiempo, propiamente se mide por el tiempo.

soli definito». Mas como la definición esencial no toma en cuenta los fenómenos históricos, son los fenómenos históricos los que participan de lo esencial, y, por consiguiente, el valor científico de una definición dependerá no de la actividad musical de una u otra época, sino del objeto material y formal de la música, o sea de su esencia.

A la 4.ª: La diferencia entre música-ciencia, o música-arte, o música-arte-ciencia no es más que aparente. Como el objeto formal de la música es el tiempo, es decir, la medida del movimiento, a la música le es propio contar y medir el movimiento. Por esto la música es arte liberal [49], pero puede llamarse también ciencia práctica o arte especulativo, o con ambas denominaciones a la vez. En el desarrollo histórico, no hay entonces ningún cambio de parte de la música, sino variación en la manera de hablar, lo cual no modifica los hechos. No se requiere, por consiguiente, más que una definición esencial de la música.

3. *¿Es necesario definir especialmente cada rama de la música?*

Aparentemente, no sería necesaria la definición especial de cada rama de la música, porque:

1.º Se estableció que la definición esencial de la música satisface, pues contiene los objetos formal y material referidos a sus tres ramas. No existe, entonces, motivo suficiente para definir especialmente cada rama de la música.

2.º Siendo el tiempo algo del movimiento, lo será de cualquier movimiento; y como es objeto formal de la música, y medida de todo movimiento, medirá cualquier movimiento que a ella se relacione. No habiendo división en el objeto formal de la música, no habrá tampoco una división esencial entre sus ramas; y por consiguiente no será necesario definir especialmente a cada una de ellas.

Contrariamente a estas opiniones, puede decirse que la investigación científica de algo debe iniciarse con la definición, a

49 S. Thom., *Sum. theol.*, *I*-II, q. 57, a. 3, ad 3. - En las mismas cosas especulables hay algo a manera de cierta obra, por ejemplo la acción de *contar* o de *medir;* y por consiguiente, cualesquiera hábitos especulativos que se ordenan a semejantes obras de razón, se llaman por cierta analogía *artes,* esto es *liberales.*

fin de aclarar el objeto a tratar [50]. Como la poesía, danza y música (como arte de los sonidos) son cosas distintas, requieren para sí definiciones especiales.

Debe tenerse presente que las tres ramas de la música se unifican en cuanto a su objeto formal, pero se dividen respecto a su objeto material, que es su principio de individuación [52]. En efecto, la poesía, danza y música tienen como objetos materiales movimientos esencialmente distintos entre sí; aunque su objeto formal —el tiempo como medida del movimiento— es común a las tres.

Como para la definición esencial se requieren, necesariamente, los objetos formal y material, y no alguno de ellos por separado, si no se cambian los principios por parte del objeto formal, cambiarán entonces por parte del material, que en los tres casos es esencialmente diferente. Por esto, si la definición esencial debe facilitar el conocimiento de la esencia, y contener los primeros principios para las respectivas ciencias [53], se deduce que las ramas de la música deben definirse especialmente.

Las objeciones contrarias a la necesidad de definiciones especiales podrían aclararse del siguiente modo:

[50] S. AUG., *Retract.*, I, 6. - Durante el tiempo que permanecí en Milán para recibir el Bautismo, intenté escribir también los libros de las Disciplinas... Pero de ellos sólo pude terminar el libro de Gramática... y seis volúmenes de Música referidos a aquella parte que se llama Ritmo. Mas estos seis libros comenzados en Milán, pude acabarlos recién cuando, ya bautizado, regresé de Italia a Africa. *Epist. 101,* al Obispo Memorio: En los sonidos, más que en cualquier otro movimiento, puede apreciarse con mayor facilidad la importancia de los números; ...de esto quería disertar en aquellos tratados, cuando escribí sólo seis libros de ritmo, y proyecté, pensando que tendría tiempo, escribir otros seis de «melo».

[51] M. T. CICERO, *De Offic.*, I, 1. - Toda discusión que se realiza razonablemente, debe iniciarse con la definición, para entender claramente de qué se habla.

[52] S. THOM., *Sum. theol.*, I, q. 86, a. 3. - La materia es el principio de individuación; y el concepto universal radica en la abstracción de la forma de su materia particular.

[53] P. BRIN, A. FARGES, P. BARBEDETTE, *Phil. schol.*, I, p. 96. - La definición expresa, por una parte, la naturaleza de la cosa definida, y por otra, distingue a ésta de cualquier otra; ...se refiere a la específica naturaleza de este modo de saber, cuyo fin es expresar explícitamente la completa noción de la esencia, y aportar, así, sus principios a la ciencia: «Lo primero sean las definiciones» (ARIST., *Post. anal.*, II, 3, 9).

A la 1.ª: El motivo suficiente para definiciones especiales está en el hecho de que «modulatio» implica el movimiento en abstracto; pero las ramas de la música se refieren, en cambio, a movimientos concretos, y ello debe determinarse en la definición esencial, pues sin esta especificación no se podría conocer fundamentalmente la rama de la música en cuestión.

A la 2.ª: Aunque el objeto formal contiene lo propio de la música, no se debe menospreciar por eso el objeto material. En cada género de movimiento, ya visible, como en la danza, o audible, como en la poesía y música (en sentido estricto), las medidas de tiempo se manifiestan, según el caso, en distintas formas; y como los objetos formal y material abarcan lo definido en *su unión intrínseca,* justamente de esta unión deben salir los principios, que ha de ofrecernos la definición esencial. Es necesaria, entonces, la definición especial de la rama de la música cuyo conocimiento científico y filosófico se busca.

A la 3.ª: Como la definición esencial presentada es aplicable para cada género de música, San Agustín la emplea desde el comienzo, como referida al arte de los sonidos [54], lo cual es evidente en varios artículos de su tratado, y especialmente, en su propósito de escribir otros seis libros «de melo» [55], es decir, sobre el arte de los sonidos o música en sentido estricto. Mas siendo el ritmo común a todas las ramas de la música, no era necesario todavía especificar la definición, lo cual tendría que haber hecho en su proyectado y no realizado tratado «de melo».

4. *La definición de una rama de la música, ¿consiste en la determinación del término «modulatio»?*

La definición de una rama de la música no consistiría, según parece, en la determinación del término «modulatio», porque,

54 S. Aug., *De Mus.*, I, 1, 1. - Veo que el «pie» se llama así, sólo por la medida que se guarda entre los tiempos; y ¿por qué, entonces, no emplear este mismo nombre, donde se encontrara esa misma medida? Pero, aunque se emplearan otros nombres para sonidos de la misma medida, que sin embargo no pertenecen a la Gramática, ¿por qué preocuparse por los nombres, si la cosa es evidente?... Esta es... aquella disciplina llamada Música.

55 Ver nota 50.

1.º Las ramas de la música difieren entre sí esencialmente y, como cosas esencialmente diferentes, requieren para sí definiciones distintas. Luego, la definición de una rama de la música no puede consistir en la determinación del término «modulatio».

2.º La definición debe convenir «toti et soli definito». Mas como la definición «musica est scientia bene modulandi» conviene a todas las ramas de la música, no es particular a ninguna de ellas; y no puede referirse únicamente a lo definido, pues no hay música que trate un movimiento en abstracto común a las tres ramas. Si se determinara el término «modulatio», la definición convendría a una sola rama y no abarcaría a todas. Por consiguiente, inadecuado es determinar el término «modulatio» para definir una rama de la música.

3.º La determinación del término «modulatio» mediante el movimiento en cuestión sería superflua, pues las medidas de tiempo son comunes a todos los movimientos.

Contrariamente a estas opiniones dice San Agustín: «¿Y no ves, acaso, que lo que te deleita en el canto es una cierta m o d u l a t i o del sonido?» [56].

Debe tenerse presente que la perfección de una definición esencial requiere la exposición de las causas material y formal.

En la definición «musica est scientia bene modulandi» se expone, en realidad, sólo el objeto formal; pues el tiempo como medida del movimiento es común a todos los movimientos, y como objeto formal es común a las tres ramas de la música. La perfección de esta definición se consigue sólo cuando dicho objeto se determina mediante el objeto material; pero éste es precisamente el que divide a la música en sus diversas ramas.

De aquí se deduce que la definición de una rama de la música consiste en la determinación del término «modulatio».

Las opiniones contrarias a esta afirmación podrían aclararse en la siguiente forma:

A la 1.ª: La determinación del término «modulatio» no se hace mediante cualquier atributo, sino por la especificación del objeto material. Con esto la definición cambia esencialmente su

56 S. AUG., *De Magist.*, I, 1, 1.

contenido, pues aunque conserva aparentemente el mismo aspecto, ha adquirido un nuevo e importante término. En esta forma, las distintas ramas de la música tendrían, entonces, definiciones diferentes.

A la 2.ª: Es necesario distinguir la música en abstracto, de la música en concreto.

Con respecto a la música en abstracto, la definición «musica est scientia bene modulandi» conviene «toti et soli definito», porque contiene el objeto formal (el tiempo) y el objeto material (el movimiento) considerado en abstracto.

Pero refiriéndose a la música en concreto, o sea a una rama de la música, la definición corresponde «toti et soli definito» sólo cuando se determina el término «modulatio».

En esta definición además del objeto formal, determinado como común a todas las ramas, entra también el objeto material propio de cada una de ellas. La determinación del término «modulatio» es entonces necesaria.

A la 3.ª: Sería supérfluo determinar el término «modulatio» si la música se refiriera únicamente a las medidas de tiempo; pero como ella requiere la unión de los objetos formal y material, no se puede eliminar este último, pues con sus propiedades especifica esencialmente las naturalezas de los términos «modulatio», correspondientes a determinadas y distintas ramas de la música.

Adoptando la determinación agustiniana del término «modulatio», la música como arte de los sonidos. se definiría del siguiente modo: «*Musica est scientia bene sonum modulandi*».

La interioridad agustiniana en "De Magistro"

Por ROBERTO VIOLA, S. I. — San Miguel

Agustín— ¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos?

Adeodato— Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.

Ag.— Veo que una de estas dos cosas, y soy de tu parecer; pues es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos; mas, ¿cómo aprender?

De Magistro, cap. I, n. 1.

I. ANALISIS

¿Cómo un hombre evoluciona de ignorante a sabio? El tema es de alcurnia netamente filosófica, y ya Platón responde en su célebre teoría de las reminiscencias. En estas líneas procuro tan sólo evocar a primer plano el método filosófico empleado por el santo Doctor en su famoso y debatido libro *De Magistro.*

¿Cómo aprendemos?

«Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por lo tanto, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una palabra, no sé, sin embargo, que es tal hasta saber qué significa. Por tanto es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras, y oyendo las palabras, ni palabras se aprenden. Porque ni aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oir las voces pronunciadas, *sino por el conocimiento de las cosas que significan*» (XI, n. 36).

Para el aprendizaje, para que una verdad germine en mi ser, es necesario el contacto con el objeto.

«Si nosotros consultamos la luz para juzgar de los colores, de lo restante que sentimos por medio del cuerpo, de los elementos de este mundo, de los cuerpos, de nuestros sentidos —de los cuales se sirve nuestra mente, como de intérpretes para conocer la materia—, y si para juzgar de las cosas intelectuales consultamos por medio de la razón, *la verdad interior,* ¿cómo puede decirse que aprehendemos en las palabras algo más que el sonido que hiere los oídos? Pues todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente: a lo primero damos el nombre de sensible; a lo segundo de inteligible, o para hablar según costumbre de los autores, a aquello llamamos carnal, a esto espiritual». (XII n. 39).

Un nuevo conocimiento se acopla a nuestro bagaje cuando percibimos a través de los sentidos del cuerpo el objeto. En caso contrario —cuando carecemos de esa percepción— tenemos memoria de un conocimiento antiguo, o simplemente creemos. Pero el problema se plantea en las cosas deprehendidas con la mente.

«Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, *hablamos lo que vemos está presente a la luz interior de la verdad, con que está iluminado* y de que goza el que se dice *hombre interior;* mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo, porque *él lo contempla,* no por mis palabras, si es que *lo ve él interiormente y con ojos simples.* Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole la verdad, pues aprende y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que *Dios le muestra interiormente;* por tanto si se le preguntase sobre las cosas, podría responder». (XII, n. 40).

Existe pues en el interior del hombre una luz —lux veritatis— con la que el hombre interiormente es ilustrado en el conocimiento de lo verdadero: «*luce veritatis,* qua ipse qui dicitur homo interior, *illustratur et fruitur*». No es por medio del verbo que llega a mis oídos como el conocimiento crece, sino a través del Verbo interno: Cristo, eterna Sabiduría...

«Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando *la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu;* las palabras tal vez nos muevan a consultar. *Y esta verdad* que es consultada y enseña, *es Cristo,* que según la Escritura, *habita en el hombre,* esto es la inconmutable *Virtud de Dios y su eterna Sabiduría.* (XI, n. 38).

La misión de la palabra-ruido es conseguir que el hombre disperso localice su atención en el interior, y escuche la Palabra-Verdad. La pregunta, que efectúa el maestro, va dividiendo el problema, que en su totalidad compleja era incomprensible para el discípulo.

«¿Y hay nada más absurdo que pensar que le enseño con mi locución, cuando podía, preguntado, exponer las mismas cosas, antes de que yo hablase? Pues lo que sucede muchas veces, que interrogado niegue alguna cosa y se vea obligado con otras preguntas a confesarlo, *es por la debilidad de su percepción, incapaz de consultar aquella luz sobre todo el asunto;* se le advierte que lo haga por partes, cuando se le pregunta de esas partes de que consta aquel conjunto, al cual, considerado así, no podía ver. A donde si es llevado por las palabras del que pregunta, *es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender la luz interior*... (XII, n. 40).

Por las palabras indagamos la *aptitud* del discípulo para comprender la luz interior.

Este breve recuerdo de los pilares de la teoría del conocimiento en S. Agustín —sin interiorizar ninguna interpretación— nos permiten advertir el método filosófico agustiniano —la interioridad—.

Para el santo Doctor el problema del conocimiento de la verdad, de la sabiduría, del aprendizaje, es, ante todo, un problema de interioridad. La sabiduría no la mide Agustín ni por la capacidad intelectual, ni por la agudeza del entendimiento, sino por la interioridad: *sabio es el hombre interior.*

El discípulo aprende cuando consulta con la verdad interior la enseñanza impartida en clase.

«Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué dice el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismos si han dicho cosas verdaderas, *examinando* según sus fuerzas aquella *verdad interior.* Entonces es cuando aprenden; y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección alaban a sus maestros ignorando que elogian *a hombre doctrinados más bien que doctores,* si, con todo, ellos saben lo que dicen».

Y Dios mismo nos advierte por medio de los signos y de los hombres, que nos volvamos a nuestro interior para ser allí por El adoctrinados.

«Mas qué haya en los cielos, lo enseñará aquel que por medio de los hombres y de sus signos, nos advierte exteriormente, a fin de *que vueltos interiormente seamos instruídos*». (XIV, n. 46).

Esta interioridad a la que San Agustín confía todo progreso en la verdad ¿qué características tiene? Porque evidentemente, son muchos los modos de interioridad a los que el hombre puede abocarse. El místico es hombre interior, pero también lo es el neurótico. El psicólogo es un incansable investigador del acaecer psíquico ¿Cuál es entonces la interioridad filosófica de Agustín?

II. INTERPRETACION

a) La primera nota que hallamos en esa interioridad es *el diálogo.* «*Consulere Veritatem, intueri* Veritatem, *erudiri* a Veritate, *doceri* ab Eo Qui intus habitat»...

Es una interioridad distinta en absoluto a una introspección psicológica. Esta posee como primer matiz el monólogo. La interioridad agustiniana es un internarse en sí, para encontrarse con Alguien que es Verdad: «Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiori homine habitare dictus est Christus». (XI, n. 38).

En el interior del hombre se establece un contacto con lo Absoluto, con lo Objetivo, con la Verdad que enseña.

Este sentido de una interioridad-diálogo nos lleva inmediatamente a una segunda característica.

b) ¿Qué criterio existe para discernir lo verdadero de lo falso? *La Verdad misma.*

«Por lo cual en las cosas percibidas con la mente, inútilmente oye las palabras del que ve, aquel que no puede verlas; a no ser porque es útil creer, mientras se ignoran tales cosas. Mas todo el que puede ver, *interiormente es discípulo de la verdad,* fuera juez del que habla, o más bien, de su lenguaje» (XIII, n. 41).

El discípulo de la verdad claramente distingue la falsía, en su fidelidad a la voz interior de la Verdad «...verbis ...inquirentibus quomodo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus»... Cuando de nuestra parte existe una incapacidad para volvernos a Dios, a la Verdad, entonces dudamos...

c) A una tercera condición la podríamos llamar *pasividad.* Más que conquistar nosotros la verdad por un esfuerzo de elucubración, se trata de un dejarse enseñar, de ductibilidad a la Voz del Maestro interior. Hablaríamos en este método de contemplación, audición... Una contemplación a la luz de la verdad. Una mostración que Dios hace al alma interior.

No obstante, y para evitar extremismos, junto con esta contemplación debemos referirnos a una conquista de la verdad. La lucha por la interioridad que dice necesariamente sinceridad. Agustín habla de buena o mala voluntad:

...quam —sapientiam— quidem omnis rationalis anima *consulit;* sed tamen cuique panditur, quantum capere propter propriam, *sive malam bonam voluntatem.* (XI, n. 38).

De parte del hombre debe haber una lucha por la interioridad. Se trata pues de una verdadera ascética, que purificando al hombre, lo ubica en ese estado de sintonía con la voz de la Verdad. Esto tan sólo lo insinúo como un aspecto interesante a estudiar en la obra de S. Agustín. Aquí esbozo lo que puede caber en una interpretación solitaria del *De Magistro.*

d) Esta interioridad dice *postura religiosa.* El filosofar es trato con el Absoluto, con la Verdad, con Cristo que habita en nosotros. Este filosofar agustiniano tiene mucha afinidad con la plegaria. Es un estudio, una reflexión que transporta al amor.

«Ad.— Yo he aprendido con tu discurso... que si es verdad lo que se dice, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que El habita dentro de nosotros; a quien ya, con su ayuda, *tanto más ardientemente amaré cuanto más aproveche en el estudio».* (XIV, n. 46).

Todo avance en la verdad es un progreso en el conocimiento y amor de Dios.

e) Esta religiosidad nos conduce a otra impronta esencial en la interioridad agustiniana: *el calor vital.* Es un estudio que compromete a todo el hombre. No hay aquí una reflexión fría de puro conocimiento. Homo interior illustratur et fruitur. Un conocimiento que es gozo, fruición, satisfacción. Es una reflexión-contacto con Dios. Es conocimiento intelectual que es ímpetu de la voluntad, estremecimiento de la sensibilidad..., en fin, un acto del hombre integral.

f) El siguiente matiz de esta interioridad se desprende no ya de un texto determinado —aunque también los hay— sino del ambiente en que se desliza el diálogo: *la inmediatez.* Siempre se refiere Agustín a un contacto directo con las cosas, con la verdad. Una locución directa de Dios al hombre que percibe. Exteriormente Dios nos habla por signos —dice Agustín— para que nos volvamos al interior, y seamos instruídos por la Verdad. De todos modos éste es un punto debatido por las escuelas, y en cuyo umbral detengo prudentemente la pluma.

En fin, si quisiéramos resumir todo el proceso de interioridad, hablaríamos de actitud de vida, mejor que de método filosófico. No nos hallamos en presencia de un método de laboratorio: algo así como la duda metódica de Descartes, o el escepticismo de Hume. Es un enfoque de la existencia, de Dios. Una perspectiva que involucra una ascética —como decía— una postura total de la vida en el reinado de la sinceridad y del recogimiento.

La interioridad agustiniana no es precisamente el análisis de fenómenos internos para sobre ellos construir un tinglado lógico —solución cartesiana del problema crítico—; sino recogimiento frente al Ser que habla, reverencia, sinceridad...

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

The Old Testament and Modern Study, A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for Old Testament Study, edited by H. H. ROWLEY. (14 x 21,5 cms.; XXXI + 405 pp.), Oxford, 1951.

El libro que nos toca examinar es ciertamente de primordial importancia. Como dice el editor en el Prefacio, se trata de dar una idea del trabajo realizado en el terreno de los estudios del Viejo Testamento en los últimos treinta años, es decir, entre 1917 y 1950, fechas límites entre las que se sitúa el propósito del libro. Cubrir un período tan vasto, y sobre todo, tan complejo desde el punto de vista escriturístico, no podía ser tarea de uno o dos autores. Por lo cual, el editor de la obra, que es a la vez secretario de la Society for Old Testament Study (Sociedad inglesa para el estudio del Viejo Testamento), pidió la colaboración de una serie de profesores, ingleses y extranjeros, para distribuir entre ellos el inmenso material a examinar. La mayoría, por no decir todos, son desconocidos en nuestro medio cultural. Sin embargo, W. F. Albright, autor de los dos primeros ensayos (El Viejo Testamento y la Arqueología palestinense; El Viejo Testamento y la Arqueología del Antiguo Oriente), comienza a ser conocido a causa de la gran difusión de sus obras mayores muy capaces de interesar a un público de no especialistas. Entre los colaboradores extranjeros (o no de lengua inglesa), muchos biblistas reconocerán a Eissfeldt, el incansable autor de la Einleitung zum Alten Testament (1934) y editor del correspondiente Handbuch zum Alten Testament. W. Baumgartner (suizo, profesor en Basilea) resultará, en cambio, un nombre nuevo; su intervención en la redacción del reciente Lexicon Hebraicum et Aramaicum de L. Köhler —es el autor de la parte aramea— lo hará pronto conocido y apreciado por los especialistas. Los restantes colaboradores son todos ingleses, miembros de la Society for Old Testament Study, y muy considerados en su medio. Entre ellos descuella, *last but not least,* el anciano y activo Theodore H. Robinson que fué largo tiempo secretario y después Presidente de la misma institución. Aunque ésta cuenta entre sus miembros muchos y notables hombres de ciencia católicos (como Mons. J. M. T. Barton, Presidente de la Society en el penúltimo período), ninguno sin embargo de ellos forma parte del equipo que compuso el libro.

El título y el subtítulo del mismo indican bastante claramente su propósito, que, por lo demás, el editor se encarga de exponer adecuadamente en una concisa Introducción (p. XV-XXXI). Existe, entre los biblistas, la conciencia de una

época nueva, lo suficientemente caracterizada como para permitir, a esta altura, una descripción de sus tendencias. Las diferencias y divergencias no faltan, desde luego, pero tampoco suprimen la nitidez de las nuevas orientaciones que son además acentuadas por su carácter de reacción respecto de ciertas posiciones críticas que pudieron muy bien ser tenidas como dogmas por la generación precedente. A pesar, entonces, de considerables diferencias, los estudios actuales del Viejo Testamento, en los diversos campos que cubre esta disciplina, siguen ciertos caminos nuevos distintos de los seguidos hasta ahora y comunes a muchos estudiosos, situación de la cual este volumen es, por cierto, fiel reflejo. Su lectura enseña, en efecto, que ciertas posiciones o actitudes pertenecen al común acervo de la crítica contemporánea: salta a la vista, por ejemplo, y H. H. Rowley lo subraya dos veces (en el Prefacio y en la Introducción, p. XV), que la actitud hacia el texto hebreo del Viejo Testamento (el Texto masorético) ha cambiado radicalmente de una generación a otra, en el sentido de que ahora se le concede valor crítico que antes se le negaba. Es verdad que la antigua tendencia a enmendar y corregir (o conjeturar) subsiste parcialmente junto a la nueva, testigos sean las arbitrariedades de H. Gunkel a propósito del texto de los Salmos (muy criticadas en este mismo volumen por A. R. Johnson, p. 181: a supreme manifestation of arbitrariousness), y el aparato crítico de BH3 (la tercera edición de la *Biblia Hebraica* de Kittel-Eissfeldt-Al). Sea como fuere, es claro que la tendencia conservadora es, aquí como en otros temas, la que está llamada a prevalecer, y el estudio cuidadoso del nuevo lote de manuscritos del Mar Muerto (inmensamente acrecido desde la publicación de este libro) contribuirá no poco a su triunfo.

Otra actitud nueva, tanto más importante cuanto menos conocida quizás en medios católicos, es la que pone en tela de juicio la rigidez y exactitud del esquema wellhauseniano. Es sabido que este esquema responde a una concepción hegeliana de la evolución de la historia, aplicada al desarrollo religioso. El mismo Wellhausen nunca hizo un misterio de esta filiación filosófica de sus presupuestos críticos, la cual directamente debía a W. Watke (1806-1882), quien popularizó entre los teólogos alemanes las teorías evolucionistas de Hegel. La aplicación de estas teorías a la historia de la religión de Israel condujo a la creación de un esquema preconcebido y no fundado en los textos dentro del cual se pretendió después acomodarlos, con las divisiones y dislocaciones que el esquema exigía. Las teorías críticas de Wellhausen nacieron entonces de sus opiniones sobre filosofía de la historia. Lo que hoy se pone en duda, o se rechaza abiertamente, al menos en la clásica forma wellhauseniana, son precisamente estas opiniones filosófico-religiosas. Pocos insistirían hoy, por ejemplo, en que el monoteísmo moral comenzó en Israel con los profetas del siglo octavo. Si no todos están de acuerdo en que Moisés fuera monoteísta en el riguroso sentido de la palabra, por lo menos se admite que el monoteísmo posterior está precontenido virtualmente en la religión mosaica (G. W. Anderson, p. 291: a creative relationship). Igualmente, el principio de división de los escritos bíblicos conforme al grado de evolución religiosa que manifiestan dentro del esquema wellhauseniano, dista mucho de encontrar hoy una adhesión unánime (p. 283 ss.). Los factores que condicionan este cambio de actitud son muchos y variados, y no es

el caso de examinarlos aquí; baste decir que el mayor conocimiento de la vida e instituciones del Medio Oriente Antiguo, que debemos al impulso creciente de la Arqueología, no es el menor entre ellos (Cf. entre los trabajos más recientes el artículo *Pentateuch* de H. Cazelles en el último fascículo del *Bibel-Lexikon* de Haag, esp. col. 1303). ¿Significa esto que las conclusiones *críticas* de la escuela wellhauseniana corren la misma suerte que sus presupuestos teóricos y van camino de ser abandonadas por los estudiosos del Viejo Testamento? La respuesta a esta pregunta debe ser muy matizada, según el libro que examinamos. Es verdad que la época que el libro estudia ha visto nacer la primera gran tentativa orgánica para anular las bases críticas del wellhausenianismo, por ejemplo, la teoría documental del Pentateuco. Los ataques han venido de diversos sectores (Welch, Brinke, Robertson), pero el más intenso y el más coherente procede de una región entonces poco fecunda en estudios bíblicos de importancia, es decir, de Escandinavia.

No es el caso de exponer aquí largamente cuáles son los nuevos puntos de vista y las nuevas tendencias que se deben a la escuela escandinava. Los diferentes análisis del libro que nos ocupa dan cuenta de todo esto con admirable fidelidad y competencia, tanto por lo que se refiere al Pentateuco (C. R. North, p. 59 ss.), cuanto por lo que toca a los profetas (O. Eissfeldt, p. 121 ss) y a los Salmos (A. R. Johnson, p. 189 ss.). Conformémonos con decir que los patronos de esta escuela (Pedersen, Birkeland, Engnell) no temen romper con el wellhausenianismo, sea crítico, sea histórico-religioso. Y algo tienen a su vez que proponer en su lugar que parece tener más en cuenta las condiciones reales de composición de los escritos bíblicos, es a saber, la teoría de la trasmisión oral o de la «historia de las tradiciones» (la obra de Iván Engnell lleva, en efecto, el siguiente título: Antiguo Testamento, una Introducción histórico-tradicionista, Estocolmo 1945). Fecunda, como es, esta teoría nueva, se presta también a graves críticas, que le han sido formuladas incluso dentro de la propia escuela escandinava (Widengren, y el mismo Mowinckel), y que el presente libro reproduce añadiendo a veces otras de su cosecha. Sea como fuere, el paso decisivo está dado, y es interesante notar que en su compendiosa introducción al Pentateuco, en la *Genèse* de la *Bible de Jerusalem* (Paris 1951), el P. R. de Vaux O. P., después de citar los principales exégetas escandinavos (p. 12), afirma que no utilizará en su análisis el término «documentos» y las correspondientes siglas JEPD, sino las expresiones «*tradición* yahvista, *tradición* elohista, *tradición* sacerdotal» (p. 14).

Para un exégeta católico mucha hay que aprender de este cambio de posiciones. En primer lugar, le enseña a ser prudente y a no uncir su independencia de criterio al carro de ningún vencedor, que es, en el fondo, lo que la Iglesia pretendía con los famosos decretos de la Comisión Bíblica sobre estos temas. Pero también aprende el exégeta católico, en la lectura reposada de este libro, que el inmenso trabajo crítico realizado en lo que va del siglo no está maculado irremediablemente de racionalismo, sino que es distinto y separable del *clima* racionalista que le vió nacer. Se puede o no retener como válida la divisón del Pentateuco en documentos; nadie, sin embargo, se atreverá a afirmar hoy que el retenerla implica la aceptación de los postulados hegelianos de Wellhausen. Por eso, la carta del secretario de la Comisión Bíblica al Card. Suhard afirmaba que hoy nadie niega la existencia de las «fuentes» en el Pentateuco. Además, el exégeta

católico descubrirá (o recordará, según los casos), que el racionalismo, como posición mental, es una etapa superada, y que un soplo de interés religioso anima el trabajo exegético protestante. El presente volumen da amplio testimonio de ello. Ya en el Prefacio (p. XXIV-XXX), Rowley enumera entre las actuales tendencias la que mira a la Biblia como una unidad y como un libro fundamentalmente religioso, «a través del cual se nos comunica una Revelación divina de importancia durable». Es el tema que desarrollan los dos ensayos finales, el de N. W. Porteous, sobre Teología del Antiguo Testamento, y el de T. H. Robinson sobre el Antiguo Testamento y el Mundo Moderno. En ambos se encuentran afirmaciones y puntos de vista, pero, sobre todo, un *espíritu,* que podría a algunos parecer desconcertante en autores no-católicos. Me limito a señalar, en el primer ensayo, la notable concepción que el autor demuestra poseer de una Teología del Antiguo Testamento que no sea una pura descripción de fenómenos religiosos, y cuya unidad dinámica residiría «en el propósito de Dios de crear, por su Palabra viva, un pueblo para sí» (p. 344). También su concepción de una revelación «mediada por acontecimientos históricos, cuando, a través de un encuentro divino-humano, una Palabra es dicha, a la cual se da una respuesta», es digna de muy especial mención (p. 343). Y en el segundo ensayo, la descripción tan «ortodoxa» que Robinson hace de la inspiración, en función del principio «que Dios obra siempre a través de agentes humanos, sin eclipsar su personalidad» (p. 350). Son ejemplos que, si no me equivoco, cambian un poco la pintura que ordinariamente nos hacemos de la exégesis protestante.

Finalmente, nos parece que el biblista católico puede todavía recordar a propósito de este libro, la urgente necesidad de disponer de recursos lingüísticos, arqueológicos, históricos, en gran escala, para hacer cualquier trabajo serio. Dejando de lado las lenguas orientales, de cuya utilidad creo que nadie duda, es preciso subrayar la conveniencia indispensable de poseer varias lenguas modernas, sobre todo si uno ha nacido en el área de la lengua española. Acabamos de mencionar la importancia adquirida, en los últimos años, por la exégesis nórdica (sueca, noruega, danesa). Muchos de sus trabajos fueron publicados, sobre todo al principio, en alemán (Mowinckel), o en inglés (Iván Engnell). Pero, en virtud de una tendencia fácilmente explicable, a medida que sus nombres son conocidos en el mundo, dichos autores comienzan a publicar en sus lenguas maternas; lo cual significa que, en pocos años, si no ya, las lenguas nórdicas habrán adquirido carta de ciudadanía en el mundo bíblico. Y lo mismo sucede con el holandés (y con su hermano menor, el flamenco), representado actualmente por varios nombres ilustres, tanto en el campo protestante (Th. C. Vriezen), cuanto en el católico (Alfrink, van der Ploeg, Coppens). Nuestra noble lengua castellana, en cambio, no alcanza todavía, ni con mucho, el rango distinguido de las lenguas del norte. Es en cierta manera penoso constatar que en *todo* el índice de autores del volumen que estudiamos no figura un solo nombre de autor español. Es verdad que los autores españoles son católicos, y que los diversos ensayistas (unos más que otros) no parecen haber tenido siempre la debida cuenta de algunas obras católicas importantes publicadas durante este período (como los libros de L. Dürr, los de Nötscher, Heinich, Robert, Coppens, y ciertos artículos del P. Lagrange), pero, en fin, la ausencia es demasiado completa para poder ser atribuída

solamente a la falta de información bibliográfica. Nos consta, por otra parte, que la Society for Old Testament Study tiene el más vivo interés en mantenerse al corriente del movimiento bíblico de lengua española, porque su digno secretario (H. H. Rowley) se ha dirigido alguna vez al autor de estas líneas, sin conocerle previamente, con esa precisa intención; y los últimos libros del P. F. Asencio S. J. (*Misericordia et Veritas*, 1949; *Yahweh y su Pueblo*, 1953), han sido debidamente examinados en la *Book List* que esa misma sociedad publica (cf. 1951, p. 73; 1954, p. 56).

Y ya que mencionamos un defecto del volumen que estudiamos, llamemos la atención sobre otro en estrecha conexión con éste. Hubiera sido útil, nos parece, subrayar de algún modo, como lo hace Oscar Cullmann en su artículo sobre «Escritura y Tradición» (Cuadernos Teológicos, Buenos Aires, 1954, p. 44), el importante cambio que se advierte en la exégesis católica a partir de los últimos años del siglo pasado. Una más exacta apreciación de este hecho hubiera quizás evitado a Porteous una afirmación que creemos inexacta (p. 340, sobre las tendencias alegorizantes de los católicos romanos), y hubiera dado lugar, en su ensayo, a la mención de los autores católicos de Teología Bíblica. Hay también un pequeño número de errores de imprenta.

No es esto óbice para que la obra y, consiguientemente, los trabajos personales de sus colaboradores, sean vivamente recomendados a todos los que quieren seguir de cerca el movimiento bíblico contemporáneo, y aprender de sus mejores maestros.

PBRO. JORGE MEJÍA.

LOUIS SALLERON, *Los católicos y el capitalismo*. Ediciones «Fomento de Cultura». (13,5 x 18,5 cms.; 303 págs.), Valencia (España), 1953.

Capitalismo, jamás ha sido problema de capital; sino el problema del derecho de propiedad.

L. Salleron dice: «El acto de rebasar al capitalismo se halla unido técnicamente a la evolución dirigida del derecho de propiedad, pero depende, en el fondo, de una transformación del espíritu social» (p. 55).

Aunque hace del capitalismo el eje de su estudio, Salleron —al contrario de ciertos biógrafos— muestra la suficiente serenidad para reconocer que ni capitalismos ni anticapitalismos son responsables últimos de ciertas situaciones, sino la concepción materialista de la vida y el hombre, «de la cual el capitalismo, por muchos motivos, es uno de los aspectos, pero no la encarnación» (p. 302) .

Este ensayo prevé una purificación preliminar del término «*capitalismo*». Se esfuerza por destacar los esfuerzos de León XIII por organizar este régimen según la justicia: «es, pues, evidente que no merece ser condenado por sí mismo» (p. 40). Creemos acertada esta preocupación de deslindar conceptos; el capitalismo no reside en el uso del capital, sino en su abuso.

Plan de la Obra: Un análisis de términos y posiciones: capitalismo y capitalismo-mercantilizado; una ubicación histórica de las variaciones en las formas económicas: marxismo y capitalismo. El capitalismo y la psicología obrera; son

temas que Louis Salleron interpreta con interés en un primer capítulo, denominado: *Catolicismo y capitalismo.*

El capitalismo fué la cuña que dividió propiedad y trabajo (dos términos fundamentales en la ecuación de la empresa moderna); y creó la gran masa de los asalariados: Salleron estudia en un segundo capítulo si la *propiedad* puede ser una salida al embotellamiento creado por capitalismos y proletariados.

El tercer capítulo encara un punto más técnico, más concreto: *valor de la productividad;* y dedica un cuarto capítulo al examen de una actitud: el «aseguracionismo».

Son apéndices necesarios en esta descripción del capitalismo, que no existirá sino donde se juegue con grandes circulantes. Ahora bien, la perennidad y flujo del circulante se asegura con un aumento de producción. Y esto es riesgo. Y el riesgo es lo que evita un falso «aseguracionismo», que parecería arriesgar sólo a las ganancias (forma típica del mercado inglés) y no —conjuntamente— a ganancias y pérdidas (comercio tipo americano).

Las tan sonadas experiencias de esa mujer excepcional que fué Simone Weil y sus declaraciones sobre el proletariado, a pesar de ser tan discutibles y discutidas, son sumamente interesantes como descripción del asalariado francés. Louis Salleron hace de este testimonio un quinto capítulo, para abordar en el sexto la libertad humana, dentro de los sistemas económicos, y la propiedad como una forma de la libertad.

Y «*El capitalismo y la cuestión social*» concluye este libro tan interesante en sus diversos aspectos.

Temas de la obra. En la lanzadera de su trama, Salleron lleva anudadas varias ideas fundamentales, que entrecruza oportuna y perfectamente.

El capitalismo nació en mala hora: brotó en una circunstancia liberal (siglos XVIII y XIX) y el liberalismo impregnó de tal modo la economía, que decir economía liberal era, entonces, redundancia.

«Si los gobiernos hubiesen impuesto reglas al desarrollo del capital, no ya conservando el antiguo sistema corporativo, sino dictando una rigurosa legislación social, el desarrollo del capital hubiera sido más lento, pero se habrían evitado injusticias...»

El capitalismo ha evolucionado: Salleron explica gráficamente esta situación suponiendo...

«Imaginemos a un industrial que, muerto en 1851, resucitara milagrosamente en 1951. Imaginemos... que decide reanudar su actividad anterior... Sin duda alguna, llegará a la conclusión evidente de que el capitalismo ha cedido su puesto a un nuevo sistema» (p. 44). «Libertad reducida al mínimo, una propiedad desprovista de la mayor parte de sus derechos y un sindicalismo poderoso».

En 1951, y en 1954, y en 1955 habrá aún capitalismo, pero no será ya más aquel capitalismo siglo XVIII.

Quizá esta misma variabilidad de las formas del capitalismo lo inhiba a decidirse por una definición de este régimen económico. (La misma definición que inusinúa la «Quadragesimo anno» no es todo lo explícita que se quisiera...).

La seducción del poder. «Toda sociedad bien equilibrada —dice L. Salleron— p. 107) descansa sobre dos bases: *el poder,* que es de esencia pollítica, y la *pro-*

piedad, que es de esencia económica». El capitalismo liberal tendió al Poder, que otorga la propiedad; el estatismo reduce toda propiedad a su Poder.

El hombre penduleó entre dos fuerzas que lo seducían por la necesidad de su indigencia. El capitalismo lo hizo acudir a la Fuerza que proviene del Estado, y el Estado se apoyó en la masa organizada. El hombre estuvo entonces protegido frente al Capitalismo sin leyes. Tuvo dos amos: el Capitalismo, el Estado. «Tener dos amos es poder oponer uno al otro. Eso es lo que han hecho los obreros a lo largo del siglo 19 y 20 (primera mitad). Gracias a esta ventaja, su situación ha mejorado notablemente (p. 135). Pero el hombre se encontró, de pronto, con el triunfo del Estado, y «ya no tiene frente a él más que un solo poder, o sea un solo amo. Entonces, su dependencia es total». —Comunismo marxista—.

Función reguladora de la propiedad. Para Salleron, la propiedad realiza una función sedante, moderadora, frente a ambos poderes. Aguda, psicológicamente hace notar la propiedad personal como condición de la libertad personal.

«En el terreno de la realidad, la libertad se halla mantenida por la propiedad... El régimen capitalista, encajado en la filosofía liberal, ha esclavizado a los obreros, impidiéndoles el acceso a *la propiedad.* Por eso, ellos se han inclinado del lado *del poder.* No han pensado ni piensan sino en liberarse *por* el Estado» (p. 106), cuando habrían de reflexionar en liberarse también *del* Estado ...

Nuestro juicio. Quisiéramos ver precisado el concepto de *nacionalización,* que no siempre es reducible al de *estatización.*

Comprendemos que el autor, en el capítulo IV, procura se abandone cierto espíritu burgués, enemigo de todo riesgo en la empresa. Porque el Progreso se da en el riesgo, principalmente. Pero no compartimos la alergia del Sr. Salleron respecto al seguro social: «no puedo olvidar que, según el preámbulo de la Constitución, la nación garantiza a todos, en particular al niño, a la madre y a los trabajadores ancianos, la protección de la salud, la seguridad material, el descanso y los recreos. Esta es una promesa que me estremece de temor... No puedo apartar de mi mente el *panem et circenses* de la decadencia. Veo en él muchas más amenazas contra mi libertad que seguridades para mi dicha» (194/5).

Un seguro es aquello que funciona en el instante oportuno, cuando se precisa. La sociedad que no ofreciera a sus integrantes este mínimo de seguridad vital, no llenaría sus fines, entre los cuales se incluye en forma destacada el bienestar social. Lo que verdaderamente sería necesario desterrar —opinamos— es un cierto prejuicio que hace de estas funciones de gobierno una especie de beneficencia, cuando es, realmente, una forma de obligación.

Y para cerrar este capítulo de observaciones, nos permitimos finalizar con una que, quizá, en el país del autor fuera título de honra: es demasiado francés como para sacar conclusiones universales...

Sumamente interesantes las acotaciones, reflexiones, que nos proporciona Salleron sobre el estado de cosas francés; pero es muy difícil —ya se ve— cuando se está viviendo un problema y sus premisas forman parte de nosotros mismos, concluir con la necesaria perspectiva...

En la evolución de las formas humanas, entre las cuales sitúo las económicas, se hacen necesarios ciertos estadios, determinados homeopatismos, que es necesario cultivar, incrementar o considerar. Por ejemplo, L. Salleron deja muy de

lado, prácticamente —aunque conceptualmente se acuerde de él— al Estado. Y hoy, proceder a reajustar un problema político —en el amplio sentido de Platón— sin considerar la acción reguladora, decisiva y ejecutiva del Estado, es como cerrar los ojos para hacer desaparecer la dificultad...

Un vistazo a las formas de gobierno vigentes nos indicará que desde la U. R. S. S. hasta U. S. A. ha habido cambios fundamentales en las concepciones del Estado. Es tiempo de selección natural: sobreviven los Estados fuertes. Lo cual no significa, necesariamente, que el Estado no se haga fuerte por otro régimen que no sea el del terror.

Salleron debió —a nuestro parecer— estudiar más profundamente la acción estatal en el desmontaje del capitalismo liberal y en la estructuración de otro, más noble.

Las precisiones que creímos oportuno formular no desmerecen en nada un juicio altamente satisfactorio, que se acredita esta clara obra de L. Salleron.

Ha escrito, a la vez que un tratado sobre el capitalismo, otro —no podía ser menos— sobre la propiedad, ambos en un bien concebido plan integrista. Salleron es un pensador de jerarquía. Tiene conciencia de los elementos en juego, incluso de la *psicología social,* cuyas conclusiones intercala oportunamente. Si hemos advertido la ausencia de un estudio más profundo sobre la acción positiva y actual del Estado, no negamos por eso el fino valor de análisis de este libro, ni tampoco los principios de síntesis polarizada en puntos tan concretos: «No es una teoría económica la que puede librarnos de este mal (pobrezas y riquezas injustas), sino una doctrina del hombre y la sociedad. No se trata de transformar radicalmente los modos de producción y de distribución de las riquezas, sino, con razón fundamental, de restaurar la jerarquía de los fines humanos, entre los que, sin temor a dudas, la formación del capital no podría ocupar el primer puesto (p. 73)».

RUBÉN J. DE HOYOS, S. I.

LORENZO CARNELLI, *Tiempo y Derecho.* (17 x 23 cms.; 222 págs.). Librería Jurídica Valerio Abeledo, Editor. Buenos Aires, 1952.

Como era de esperar, el movimiento filosófico existencialista no podía dejar de tener sus repercusiones en el campo de lo social y de lo jurídico. No pocos de los estudios sobre filosofía del derecho realizados en estos últimos veinte años han sentido la influencia de los filósofos existencialistas. La obra que ahora estudiamos está, en su totalidad, inspirada en el movimiento existencialista y, particularmente, en Heidegger. El título mismo «Tiempo y Derecho», se ha inspirado en la obra de Heidegger «Sein und Zeit»; «nosotros, dice el autor, aprovechamos su analítica (la de «Sein und Zeit») llevándola a la subestructura del objeto jurídico; entendemos no menos procedente, conforme a esta particularización, el título que adoptamos, de «Tiempo y Derecho», (p. 10).

La obra se divide en tres partes. En la primera se establecen los supuestos filosóficos e históricos necesarios en general sobre el problema existencia y derecho. En la segunda parte se analiza la temporalidad, siguiendo de cerca la

analítica heideggeriana de la obra «Sein und Zeit». En la tercera parte se llega a la aplicación de los supuestos y análisis existenciales precedentes al caso específico del derecho, intentando fundamentar un existencialismo jurídico.

En la primera parte descarta, ante todo, aquellos sistemas jurídicos que han ignorado la existencia, que, para el autor son todos los antiguos, tanto de tipo racionalista como positivista. En realidad, todos vienen a ser racionalistas y objetivantes. Aun cuando siempre hubo relámpagos de intuición, sin embargo, «dentro de lo predominante y general, la vida humana fué lo que, precisamente, no es: un concepto» (p. 22). Sólo en nuestra época se han presentado las verdaderas aproximaciones, continúa el autor, pero ninguna de ellas, ni la intuición de Bergson, ni el pragmatismo anglosajón, ni el movimiento historicista de Alemania, ni Dilthey, ni el mismo Husserl llegaron a la meta. Todos olvidaron lo que es la existencia, perdidos en un naturalismo o racionalismo objetivante. Sólo con Heidegger, que recogió la siembra de Kierkegaard, se instaló la Filosofía en su verdadero camino, revelando la existencia» (p. 23).

En el derecho ha sucedido lo mismo, continúa el autor: «Onticamente se hizo exclusión, no ya de la existencia, por supuesto ignorada, sino también de la vida, que no pasó de simple cosa, aunque privilegiada; un astro más en la innumerable constelación de los *objetos*. Así permaneció durante largos siglos, a extramuros del derecho y en el mejor de los casos, pero sin salir de su exterioridad, inspirando normas, promoviendo sistemas, desde la creación fundada en el egoísmo romano hasta la que ulteriormente se esteriliza en el altruísmo de la democracia liberal» (p. 23). Las últimas escuelas jurídicas, como la llamada escuela histórica, o las aplicaciones del materialismo histórico al derecho o la sociología jurídica, representada por Gurvitch, etc., incluso la axiología jurídica, anduvieron descentradas, precisamente porque les faltó su verdadero fundamento óntico: la existencia. «Las más avanzadas (concepciones), entre las más importantes de la moderna ciencia jurídica, no llegan hasta donde pretenden haber llegado» (p. 34). Esto supuesto, el autor desea descubrir ese olvidado fundamento de la ciencia jurídica que es la existencia, o, más exactamente, la conducta-existencia. En el capítulo segundo expone las nociones existencialistas, y especialmente dilucida los términos conducta-existencia y existencia y su relación. Siguiendo a Heidegger, parte del concepto del hombre, como ser ahí y estar en el mundo, con su experiencia del yo existencial. Pero así como el ser existenciario es la vida viviente, así el ser del derecho es la conducta humana. Pero esta conducta, para que sirva de objeto jurídico, supone una existencia cointegrante, una vida que, sustentando a dicha conducta en su ahora, sólo puede existir en presente, sólo puede existir en función de libertad (p. 35). La existencia, pues, no es conducta, sino lo que constituye y lo que funda la conducta, y ambas cointegran un mismo todo (p. 36). Pero el derecho es conducta (intersujetiva) y, como conducta, existencia (p. 36). La posición ontológica de la conducta-existencia está dada con relación a los sistemas filosóficos llamados históricos, naturalistas, racionalistas u objetivantes, la conducta existencia, o la existencia en sí, no es ni puede estar en la naturaleza; el hombre, como ser en el mundo, carece de naturaleza. De aquí que la conducta es ónticamente el resultado formal de una existencia, pero enraizada en su propio fundamento no natural. En otras palabras, la conducta-existencia, la vida existenciaria, no

pertenece al ámbito de los objetos naturales ni a los de la cultura, sino que se trata de una experiencia originaria «inaccesible a la razón y sometida por Heidegger a la analítica esencial» (p. 38). Y por lo mismo, «en la existencia no hay objetivación posible, mientras que en el mundo todo concluye en un ob-jectum que se contrapone a un sujeto cognoscente» (p. 39). La existencia no puede ser aprehendida por ningún concepto.

Como se ve, el autor ha seguido la interpretación más extrema de Heidegger, al considerar como irreductibles existencia y concepto. Pero tal punto de partida para la fundamentación de una ontología tiene gravísimas dificultades cuando no se establecen las debidas atenuaciones en la oposición existencia-concepto, cosa que, por cierto, no hallamos en el autor. Efectivamente, cuando la irreductibilidad existencia-concepto y sujeto-objeto es total, la expresión «experiencia originaria» carece de sentido, pues para nosotros tiene sentido lo que conceptualizamos. Y si no hay un puente que una la existencia y el concepto, si no hay alguna adecuación, aunque sea parcial, entre ambos, no es posible la marcha de la mente en ningún sentido. De aquí que se haya puesto, precisamente por ese motivo, sobre esta interpretación heideggeriana la etiqueta de irracionalista, que, cuando afecta al punto de partida de una filosofía, esteriliza al sistema en su totalidad. Creemos que la oposición existencia-concepto no puede establecerse sin reservas, aun cuando reconocemos que hay un fundamento para esta oposición. Tal fundamento consiste en que el concepto no puede expresar totalmente la experiencia existencial, pero esto no significa que no pueda reflejar aspectos fundamentales y ónticos de la misma, sobre los cuales trabaje. También es necesario observar que la misma experiencia es conocimiento y, como tal, es concepto, no abstracto, sino concreto, y que se da en una luminosidad intelectual, que expresamos en su conjunto en el «yo existo» aun cuando no podamos agotar con las más sutiles explicaciones, toda la riqueza de esta experiencia, conocimiento de nuestro existir. Nosotros diríamos que no hay oposición entre experiencia existencial y conocimiento concreto de dicha experiencia; en cambio, el conocimiento abstracto y conceptualizado sólo imperfectamente (y en este sentido se puede hablar de oposición) refleja la experincia originaria.

También adopta el autor la interpretación extrema de Heidegger sobre el estatuto óntico de la relación existencia, naturaleza y mundo. «Como acabamos de establecer, la naturaleza no existe realmente. El «dasein» constituye a la naturaleza en cosa mundana y se constituye a la vez con esta cosa; pero no se encuentra con la naturaleza pura. Hoy se entiende, como un axioma, que el hombre carece de naturaleza...» (p. 44). También estas expresiones ofrecen gravísimas dificultades: saben a idealismo si el hombre es el que constituye a la naturaleza en cosa mundana y hay una grave confusión entre naturaleza, aplicada a los seres que carecen de inteligencia, y aplicada al hombre mismo Del hombre se dice que tiene su manera propia de ser, es decir, que existe, y en ese sentido, y sólo en ese sentido, hablaban los antiguos de la naturaleza del hombre. Y era correcto decir que el hombre tiene su naturaleza y que forma parte de la naturaleza como conjunto de todos los entes. El término naturaleza, pues, es multivalente y de una confusión de sus diversos sentidos proviene una falta de

comprensión de los filósofos entre sí. Vamos a ver de inmediato una de sus aplicaciones en el derecho.

La segunda parte está destinada al presupuesto especial de la temporalidad. El autor realiza un detenido análisis del tiempo existencial, del tiempo mundano, de la trascendencia en función de la temporalidad del conocer y de la historia. No seguimos las etapas de este aspecto de la investigación, que, en realidad, se van ciñendo con observaciones personales al análisis heideggeriano de la temporalidad. Pasamos al estudio de la aplicación al derecho, donde aparecerán los presupuestos anteriores nuevamente.

El capítulo primero de la tercera parte vuelve a expresar que las modernas corrientes jurídicas, aun cuando se han aproximado al existencialismo, no han llegado a ser propiamente existencialistas. Propone por ello una fundamentación auténticamente existencialista del derecho, asumiendo la teoría egológica del profesor Cossio, la cual merece el título de existencialista, con mejor derecho que otra alguna: «este mejor derecho se apoya en una verdad, para nosotros indiscutible: y es que la conducta humana, que representa al objeto jurídico, envuelve, a la vez, una existencia que está sustentándola esencialmente; existencia que estudiamos como ser originario de tal conducta, aduciendo que, si la sustenta, no puede resultar indiferente ni ajena a la debida unidad histórica, ni a su formación estimativa, ni al correspondiente enfoque gnoseológico. Aparece en dichos términos una estructura que, desde el fundamento primario e inobjetivo hasta la conceptuación final mediante la norma, se extiende sin desviaciones, sin inconsecuencias. No hay aquí tiempo que se destemporalice; el tiempo sigue su curso hasta que concluya. Tampoco el objeto del derecho es un fósil, una estatua, una fotografía: es una conducta viviente» (p. 99).

Este breve bosquejo lo desarrolla el autor en el sentido de que la conducta viviente encarna una existencia entre las cosas y con las cosas, pero que no es cosa ni abstracción. Observa que la conducta se halla de esta manera fundada en la existencia y que constituye con ella una unidad óntico-ontológica. Como la existencia no es naturaleza ni sociedad, resulta que la conducta de derecho, como toda conducta humana, carece de substrato natural. Su substrato es la existencia. Pero el derecho está en el mundo. «Sin el mundo no habría derecho, en cuanto el mundo es el reino de las objetividades» (p. 100). Sin embargo, de ser la conducta integrada en una existencia sujetiva, no excluye la intersujetividad. La conducta puede ser intersujetiva, en razón de que la existencia es en sí coexistente. De modo que la intersujetividad se derivaría de la coexistencia existenciaria. Lo cual no se opone a que la existencia sea verdaderamente sujetiva, más aún, que sea un verdadero «in-sistere» (p. 101). El derecho surge, precisamente, en la conducta de intersujetividad; entonces entra en función el deber existencial (p. 102). Hasta entonces la existencia era igual siempre a sí misma, indiferenciable, neutra, por tanto, al valor. Una libertad originaria que desempeña sólo esa misión: fundamentar. Pero en cuanto la existencia humana se trasciende, cumpliendo aquel deber-ser existencial que surge de la intersujetividad, aparece la conducta jurídica, y con ella los valores que le son inherentes. Así se cumple el ciclo óntico del derecho, según el autor en forma homogénea: «desde la existencia originaria, equivalente a la temporalidad, hasta la conducta intersujetiva del derecho; desde la libertad como nudo fun-

damento en su presente inasible, hasta ese objeto jurídico en que la susodicha temporalidad concluye, dándole plenitud histórica» (p. 103).

Dilucida este proceso en sendos capítulos dedicados al espacio del derecho, al tiempo jurídico, a la realidad histórica que es el derecho, y al historiador y al historiógrafo que hay en el juez. En realidad, no se aportan en estos capítulos nuevos fundamentos, sino más bien aplicaciones de la concepción anteriormente esbozada.

No podemos menos de reconocer que el autor ha realizado un trabajo a fondo sobre los elementos de la filosofía existencial y, especialmente, de la obra de Heidegger «Sein und Zeit». La obra es tanto más meritoria cuanto que se ha llevado a cabo con abundante información bibliográfica, pero con escasez de estudios realizados hasta el presente sobre la materia. Nos parece interesante subrayar ciertos aspectos del existencialismo que pueden contribuir a una ontología fundamental del derecho, apoyada en la ontología fundamental que parte de la experiencia originaria de la existencia humana. Estamos, por nuestra parte, persuadidos de que hay aquí una rica e interesante mina que no ha sido hasta ahora suficientemente explotada. Coincidimos con el autor en que el derecho, la conducta jurídica, se halla fundamentada en la existencia misma y expresada en la intersujetividad, que ha puesto de relieve los mejores pensadores dentro del existencialismo. En cambio, debemos señalar, en gracia a la sinceridad científica, y sin que ello sea menor aprecio de la investigación laboriosa realizada por el autor, algunas observaciones que, a través del estudio de su obra, se nos han ofrecido. Ya hemos anteriormente indicado que nos parece deficiente el punto de partida gnoseológico, al establecer la relación conocimiento-existencia, y naturaleza y mundo. Ahora debemos referirnos especialmente a la aplicación del análisis de la temporalidad al derecho, aspecto central de la obra. Temporalidad y derecho, temporalidad y conducta humana van inseparablemente unidos, como lo están temporalidad y existencia humana. En este sentido, Heidegger ha señalado con acierto la esencial temporalidad y temporalización de la conducta humana y del derecho. Pero, aparte de que nosotros no tenemos confianza en los análisis de Heidegger mismo sobre la temporalidad, que con razón han sido señalados como la parte menos sólida, más sujetiva y menos estructurada de su analítica existencial, existe, a nuestro parecer, un grave desenfoque de la realidad de la existencia y del derecho al asimilarlas simplemente, o al hacer simplemente del tiempo y de la temporalidad su esencia. Porque, si es cierto que la temporalidad acompaña necesariamente a la existencia humana y la manifiesta, no es menos cierto que la existencia humana posee también caracteres y raíces de intemporalidad, que la acompañan, no sólo tan necesariamente como la temporalidad, sino más originariamente que aquélla. En otra oportunidad señalamos cómo la analítica de la existencia en «Sein und Zeit» cargaba el acento sobre los aspectos de angustia, contingencia y temporalidad de la existencia, y olvidaba, en cambio, los aspectos positivos, no menos esenciales y profundos, de seguridad, absolutez e intemporalidad. En una palabra, no aparecía en «Sein und Zeit» lo absoluto que se muestra también en la existencia humana, junto con lo contingente y como fundamento del mismo. Esta observación es aplicable al caso del derecho y de la temporalidad. El derecho no es temporalidad pura; la conducta humana se realiza en el tiempo,

y es tiempo e historia, pero no puramente, sino que posee también elementos de intemporalidad, de absolutez, de permanencia, que son, precisamente, el fundamento de la temporalidad misma en que necesariamente se desarrolla. Cuando le falta ese fundamento de algo absoluto, la temporalidad del derecho no se explica, no tiene dónde echar anclas para resguardarse de los vientos del relativismo y del irracionalismo, que le llevarán de acá para allá sin rumbo fijo.

Un caso a que el autor aplica su teoría lo está mostrando. Acentúa, como es natural, en su tesis la historicidad del derecho, que funda en general en la historicidad de la razón cognoscente (p. 142, y en todo el Capítulo IV de la tercera parte). La consecuencia a que llega es la siguiente: «entendido el problema como lo entiende Heidegger, el derecho es histórico esencialmente... lo es, y agregamos: no puede menos que serlo. Como se dice del hombre, decimos: el derecho tiene historia y no tiene naturaleza. Es fundamentalmente existencia, y no puede ser, por tanto, derecho natural». En suma: es derecho-historia (pp. 143-144). La negación de que el derecho no tiene naturaleza y que, por tanto, no existe el derecho natural, implica una serie de confusiones que sólo pueden surgir de una concepción unilateral del derecho como historia. El término «derecho natural» tiene muchos sentidos, es polivalente, y, negado en bloque, es tan peligroso como negar que el hombre tiene naturaleza: naturaleza significa el conjunto de los seres que no tienen razón o conciencia; naturaleza significa y significó entre los griegos y en toda la filosofía occidental, el universo entero, con los seres irracionales y los racionales; naturaleza significó para la filosofía griega y gran parte de la filosofía occidental posterior, la manera propia y característica de ser de cada cosa. En este sentido, que es el que tienen a la vista los defensores clásicos del derecho natural, la afirmación del autor de que el derecho no puede ser derecho natural, hay que reconocerla destituída de todo fundamento. Evidentemente, si el derecho no tiene una propia manera de ser, el derecho es nada, no se diferencia de otros entes que tengan también su propia manera de ser. Si el derecho, en cambio, tiene su propia manera de ser, tiene su naturaleza. Más todavía: si el derecho tiene una propia manera de ser permanente, con ciertos rasgos característicos, permanentes y eternos, a través de sus manifestaciones históricas y contingentes, el derecho tiene su naturaleza permanente, la cual es el fundamento de sus manifestaciones mudables. Si el autor, al negar el derecho natural, sólo pretende afirmar que el derecho no es una cosa, al estilo de los entes irracionales, estamos de acuerdo, pero no siendo éste el sentido en que entienden el término «natural» los defensores del derecho natural, utiliza en tal caso el término equívocamente, creando una confusión con el uso que le han dado los defensores del derecho natural. Si, en cambio, pretende negar simplemente el derecho natural en su sentido clásico, y afirmar que en el derecho y conducta humana no hay un fundamento permanente, en tal caso se halla ciertamente el autor sn antítesis frente a la tesis clásica del derecho natural, pero cae en un relativismo y se halla imposibilitado de defender ninguna norma jurídica que tenga valor obligatorio, y el deber ser cae en el vacío.

Es, por lo demás, interesante observar que los últimos escritos de Heidegger se apartan considerablemente de la interpretación puramente contingente e his-

tórica de la existencia humana, tal como aparece en «Sein und Zeit». Heidegger mismo niega esa interpretación, y dice que no fué tal su mente. El ser para Heidegger se encamina cada vez más hacia el absoluto, y la existencia y la libertad humanas no están libradas así, sin ningún ancla y sin ningún punto de referencia, sino que deben dar las respuestas a lo que es su último fundamento, el ser en cuanto ser. La ontología de Heidegger ha dejado ya de esta manera el punto de vista puramente contingente e historicista, para señalar la dirección del Absoluto en la que se hallaría encausada la existencia humana. Esta interpretación ha sido defendida posteriormente por no pocos intérpretes y discípulos de Heidegger, entre los cuales nombraremos a Max Müller, discípulo que, durante muchos años, ha estado en contacto personal con Heidegger.

En tal caso la tesis, «derecho y temporalidad», debería también tener un horizonte diferente, con la temporalidad fundamentada en lo absoluto. En realidad, creemos que es la única forma de salvar el derecho.

Reiteramos nuestro alto aprecio del esfuerzo realizado con un trabajo metódico de investigación sobre un tema nuevo: las observaciones que hemos debido hacer son una muestra del interés con que miramos la obra y están redactadas con el mejor deseo de contribuir al esclarecimiento de un tema tan interesante.

ISMAEL QUILES, S. I.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia.* (23 x 16,5; 241 págs.). Revista de Occidente. Madrid, 1952.

En el presente libro, «junto a partes inéditas, se refunden, generalmente ampliándolos, diversos artículos o fragmentos de artículos ya publicados».

La obra es densa en contenido. Aborda muchos problemas y enjuicia acontecimientos y personalidades generalmente de inmensa trascendencia.

Resulta, pues, muy difícil, por no decir imposible, dar una idea adecuada de su contenido en los estrechos límites de una reseña bibliográfica.

El Autor nos dice que su libro no es una «obra de teología, ni una obra de investigación histórica». Se trata de historia que «sólo es estudiada en cuanto contribuye a esclarecer el presente religioso».

En la Introducción trata extensamente del talante religioso.

«Debemos distinguir cuidadosamente, dice, de un lado el talante, estado de ánimo o sentimiento de la vida; del otro, la actitud, el estilo o el sentido de la vida.

El... talante es una disposición espontánea, pre-racional —próxima a la pura *sensibilidad* de la terminología escolástica—, un *encontrarse,* sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo. El hombre adánico o en situación de crisis, sin techo ni hogar espiritual, es el más propicio a entregarse a sus puros estados de ánimo. Por el contrario, el apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida, convierten el «talante» en «actitud», dan «sentido» a la vida, le prestan «estilo».

El Autor trata de responder en su libro a esta pregunta: ¿en qué se diferencian los protestantes de los católicos, por lo que se refiere a su talante religioso, a su sentimiento de Dios?

En su primer capítulo quiere mostrar que la teología de Martín Lutero que se refiere a la salvación del hombre ha nacido de un talante religioso determinado que está «en función de una situación histórica de crisis, de la ruptura y fallo de la tradición religiosa».

Se ocupa luego de Kierkegaard, de quien afirma que «ha sido el más grande teólogo luterano y el hombre de temple más luterano que ha existido nunca».

Ve también la presencia de Lutero en Rodolfo Otto, en la teología dialéctica, en la filosofía de la existencia y en Hans Reiner. Dice que «la actualidad del luteranismo —religioso o laicizado— se debe... a la quiebra vivida de la tradición y a los sentimientos correspondientes de inseguridad, crisis, zozobra y desesperanza, tras los cuales se busca a ciegas por algunos una nueva seguridad, una nueva esperanza, una nueva fe. Pero otros —por lo menos eso dicen— han renunciado a todo consuelo; son los llamados «existencialistas..|»

Después de haber mostrado «que la Reforma germánica fué hecha por un hombre —Martín Lutero— no solamente de temple, sino también de propensión profundamente antirrenacentista», va a ocuparse de la Reforma latina, que, «muy al contrario, ha sido creación de otro hombre, Juan Calvino, formado en el humanismo, hasta el punto de que su esfuerzo va a tender, dentro del protestantismo, hacia un fin semejante al de la Contrarreforma católica: la conciliación del Renacimiento humanista y la fe cristiana».

Calvino, «se distingue, frente al extremoso talante del reformador alemán, por unas disposiciones de espíritu completamente diferentes: la lógica férrea y simple con tendencia a un racionalismo utilitarista, el sentido jurídico y moral, la gravedad y celo religiosos, la necesidad de satisfacer el sentimiento de seguridad de salvación y la predicación, como mandatos divinos, del activismo y la laboriosidad terrenos».

Terminado el estudio de «las dos formas enterizamente protestantes de vida, es decir, la luterana y la calvinista»; trata «de ver el influjo de una y otra sobre la católica durante la época... moderna». El influjo, no sobre el dogma, sino sobre el talante «ha sido de dos especies distintas: *in modo opposito,* a través de la contradicción y la lucha, en la *Contrarreforma,* e *in modo obliquo,* por penetración y contagio, en el *jansenismo.* Junto a estos dos modos de contacto, Pascal nos muestra algo diferente: una cierta afinidad existencial con el modo luterano de sentir religiosamente la vida, de 'encontrarse' ante Dios».

Antes de entrar en materia, dedica un estudio, «en cierto modo independiente», a «esa pretensión de 'vía media' entre lo católico y lo protestante que es el anglicanismo».

Las notas que caracterizan el anglicanismo son «flexibilidad, fluencia, labilidad; historicidad en el pleno sentido de la palabra, es decir, no sólo inserción en la historia, sino subordinación a ella y, además, a la política».

Al hablar de la Contrarreforma, dice que los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola fueron «como germen del espíritu de la Compañía de Jesús, a la vez suscitación y documentación de un magno acontecimiento: el adveni-

miento del hombre moderno y de la conciencia de sí mismo, el espíritu de la libertad y responsabilidad personal».

Después de haber «estudiado los modos fundamentales, según los cuales la actitud protestante influye la forma católica de existencia durante la época de la Contrarreforma», pasa a tratar de esa misma influencia en la hora actual.

Comienza su estudio «con la consideración de esa especie de cuña protestante en el mundo católico, que fué el talante de don Miguel de Unamuno».

El Autor en su última parte y, en definitiva, en todo el libro, «pues las anteriores estaban preordenadas a ella», quiere «mostrar cómo, hoy, una sensibilidad de origen protestante, sensibilidad impuesta por la crisis histórica de la situación, tiñe el catolicismo y propende a conjugarse con él». Insiste de nuevo que no atiende «más que a un solo lado del problema total de las relaciones actuales entre el catolicismo y el protestantismo».

Poco antes de terminar el libro dice: «Hoy, cuando el combate entre las distintas confesiones cristianas es ya un hecho pretérito, un hecho histórico, y el verdadero terreno en que se plantea la lucha religiosa es el de cristianismo o descristianización, se presenta la gran coyuntura para el rescate de fuentes de experiencia religiosa, cegadas durante mucho tiempo por pacatería; para la recatolización de toda la realidad religiosa cristiana».

La lectura pausada del libro produce el convencimiento de que el Autor ha leído mucho y meditado aún más sobre estos temas.

Ciertamente, no todos estarán de acuerdo con él en muchos puntos. Algunas de sus construcciones podrán parecer artificiales, que no corresponden a la objetividad de las cosas, consideradas en todos sus aspectos. Creemos, con todo, que el juicio que apareció en una revista porteña sobre su artículo «Origen luterano del existencialismo», un elemento del presente libro, adolece de falta de mesura en el fondo y en la forma.

La obra que nos ocupa representa, según nuestra opinión, un esfuerzo y un aporte valiosos, dignos de loa.

P. J. SILY S. I.

JUAN ROSANAS, S. I., *Cristo-Dios*. Colección «Vida Espiritual», vol. XI. (13 x 18; 180 págs.). Editorial Poblet, Buenos Aires, 1954.

El Profesor de Dogma en la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires trata en el presente libro de la divinidad de Cristo, que «es una de las verdades de nuestra fe más fundamentales. Porque todos los dogmas de la fe se recapitulan en Cristo, Dios y Redentor».

Supuesta la autenticidad de los libros sagrados, el Autor quiere demostrar que Jesús es verdadera y propiamente Hijo de Dios.

«Nuestros argumentos, dice el P. Rosanas, tendrán un doble valor apologético y dogmático: el primero, para convencer al incrédulo o racionalista que afirma que la divinidad de Jesús no es un dogma revelado, sino inventado por la Iglesia; el segundo para confirmar al creyente en su fe».

Recorre primeramente, por orden cronológico, los principales errores sobre la divinidad de Cristo.

Nos presenta en seguida, sin comentarios, los documentos del magisterio de la Iglesia que afirman que Jesús es Dios.

Prueba a continuación largamente su tesis por el testimonio de San Pablo, resolviendo también las objeciones de los adversarios. Pasa luego a los escritos de San Juan, que, según confesión de todos, afirman la divinidad de Cristo. Los racionalistas y otros, sin embargo, les niegan valor histórico, mientras que los arrianos, socinianos... pretenden que se trata de un Dios inferior, subordinado al Padre. Demuestra el Autor detenidamente su intento. Estudia también de una manera especial el origen y la significación de la palabra «Logos».

Al demostrar ampliamente su tema en los sinópticos, afirma que la «enseñanza de la divinidad de Cristo está contenida no directamente en la palabra de los Evangelistas sino más bien en las palabras y obras del mismo Cristo, en cuanto se menciona el testimonio que Jesús da de sí mismo, a saber, haciendo y enseñando aquellas de las cuales lógica y necesariamente se deduce que Cristo se manifestó al mundo como Hijo natural de Dios o Dios verdadero».

Más adelante prueba que los apóstoles tuvieron y predicaron a Cristo por Hijo natural de Dios.

Resuelve las dificultades que aducen los adversarios de los sinópticos, ocupándose muy detenidamente de la ignorancia del día del juicio y de la proximidad del mismo.

Al tratar después de los Apóstoles, dice que «San Pablo y los otros escritores sagrados afirmaron la posibilidad y fomentaron el deseo de ver ellos mismos la segunda venida del Señor en las nubes del cielo con gloria y majestad, pero no juzgaron firmemente ni tuvieron una persuasión cierta del tiempo de la parusía».

Demuestra luego la divinidad de Cristo por los dichos y escritos de San Pedro, por la espístola de Judas y por la cita de un texto de Santiago.

Estudia a continuación los vaticinios del Antiguo Testamento que anuncian que el Mesías será verdadero Dios. Si éstos, dice, «solamente se consideran en sí mismos, su testimonio no es del todo claro; pero si se miran precisamente como cumplidos en el mismo Cristo, se iluminan con nuevos fulgores». En síntesis, «el Antiguo Testamento insinúa la divinidad de Cristo».

Finalmente demuestra que «la Iglesia antenicena tan claramente profesó la divinidad de Cristo que de ninguna manera se puede dudar de su fe». Su argumento se basa en lo que la Iglesia enseñaba, oraba y padecía.

Reconoce que en los padres antenicenos se encuentran frases oscuras que se deben a que la exposición especulativa del misterio no podía ser desde el principio perfecta, aunque su fe en la divinidad de Cristo es irreprochable.

Los autores que el P. Rosanas utiliza son, en general, de reconocido valor, como los Padres Prat, Galtier, Dieckmann, Lagrange, Bover.

La doctrina es del todo segura y de tendencia conservadora.

El estilo es más bien didáctico y con sabor escolástico, sin pretensiones literarias. Adolece a veces de cierta oscuridad y difusión.

Se han deslizado muy pocas erratas. En la página 11, hablando de la doctrina de Arrio, dice que, según él, «el Padre es Dios, unigénito...»; en vez de: «in-

génito». En la página 12 hace a Fausto Socino, nieto de Lelio Socino. Este no fué abuelo, sino tío del primero.

La obra que nos ofrece la incansable pluma del autor es útil para sacerdotes, profesores de religión y seglares que posean una no vulgar cultura religiosa.

P. J. SILY S. I.

NIKO KAZANTZAKIS, *Cristo de nuevo crucificado*. Trad. de José L. de Izquierdo y Hernández. (19 x 13,3 cm., 447 págs.). Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1954.

Libro maravilloso en su expresión y en su auténtica poesía, en su realismo, a veces crudo, como la vida de sus montañeses, y en su hondo sentido humano y espiritual, el que nos entrega, a través de una traslúcida traducción, Niko Kazantzakis.

Un marco geográfico reducido —apenas una aldea griega—, casi artificial con sus arcontes, su agá, su pope. Sin embargo, su geografía física y moral tiende sus coordenadas por todo el universo. Basta una aldea, basta un hombre, ahondados en lo humano, para enfrentarnos con la inmensa aldea del mundo, para ver surgir de esa alma única a toda la humanidad. No es una novela religiosa; lo religioso es un simple artificio, ha dicho la crítica. Creo que hay un desenfoque en tal afirmación. Indudablemente, el problema céntrico es el social: una colectividad griega del Asia Menor, destrozada por el ejército turco, llega peregrina, exhausta, hambrienta a las puertas de Licovrisí. Hermanos cristianos que piden pan al hermano en la fe y son rechazados con egoísmo, hasta verse obligados a columpiar sus moradas sobre los abismos y tener que acudir a la violencia, para obtener el trozo de terreno que en justicia les corresponde.

Antagonismo de miseria y opulencia, pero, sobre todo, antagonismo más hondo de dos concepciones: caridad y auténtico espíritu evangélico, frente a egoísmo y evangelio mutilado. Por eso, en el fondo, se agita el problema religioso, que es el de toda la humanidad actual. Más aún, Kazantzakis nos da a entender que en el Evangelio está la única auténtica respuesta al tremendo problema social. Cada paso de la novela nos lleva a esta conclusión: por una parte, todo el que quiere vivir según Cristo será perseguido, pero a la vez, sólo ese perseguido es el capacitado para hacer reinar en la sociedad que lo expulsa la justicia y el amor. La sociedad lo sabe y por eso lo arroja de sí. Manolios, el sencillo pastor a quien tocó en suerte, según la costumbre de la aldea, representar a Cristo durante el año y que gradualmente, en su deseo de responder al divino modelo, se va elevando a las alturas de la mística, y el pope Fotis, nuevo Elías del monte Sarakina, encarnan las enseñanzas de Jesús, en oposición al craso sibaritismo del viejo Patriarqueas, a la avaricia del tío Ladas, y al triste egoísmo del Pope Gregoris. Dos concepciones, dos ciudades frente a frente: la de Dios y la del hombre.

No todo en la ciudad de Dios será pureza. Un Yannakos que aprovecha el combate para incendiar la casa de su explotador, subterfugiándose en que si Cristo viniera hoy a la tierra lo haría no con la Cruz sino con una lata de pe-

tróleo, nos dice hasta qué punto el egoísmo se encarna aún en los hijos de Dios; y por otra parte, ¿hasta qué punto es responsable de ese egoísmo el hombre que vive injustamente en la miseria? Pero sería erróneo pretender ver aquí una velada apología del Comunismo. Hasta en la empresa más pura estaría la pequeñez de miras, y eso es lo único que ha concretado admirablemente Kazantzakis. No ha llegado hasta nosotros su libro puesto en el Indice de Libros Prohibidos. Tal vez él nos permitiría aclarar algunos aspectos un poco imprecisos de su obra. Lo cierto es que el ambiente general del libro presente no permite deducir una tendencia comunizante en su autor. Si lleva a su pueblo a la lucha, es a fin de obtener lo que le corresponde por justicia, y luego de agotar toda otra posibilidad pacífica. Más aún, la misma lucha sangrienta no soluciona el problema, y el pueblo fugitivo deberá continuar su doloroso calvario por la tierra: «En el nombre de Cristo, clamó, reemprenderemos la marcha; ánimo, hijos míos! Y de nuevo reanudaron su éxodo interminable hacia Oriente». ¿Pesimismo? Tal vez mejor, realismo. La sociedad actual se derrumba y no quiere aceptar al único salvador. La solución está presente, pero no se la quiere ver. Queda siempre la posibilidad de aceptarla. Kazantzakis reproduce este momento concreto: el momento en que Cristo y sus auténticos seguidores se detienen a las puertas de este mundo y le piden entrar. El mundo los rechaza, y ellos continúan su camino. Y el camino de Cristo —de todos aquellos que viven en Cristo— es el del Calvario... «El Pope Fotis oyó la campana que alegremente repicaba, anunciando que Cristo bajaba a la tierra para salvar al mundo... meneó la cabeza, y lanzó un suspiro: En vano, Cristo amado, en vano —murmuró—; han pasado dos mil años y los hombres te siguen crucificando. ¿Cuándo nacerás, Cristo bendito, sin que seas crucificado, para vivir entre nosotros por toda la eternidad?»

PEDRO MIGUEL FUENTES, S. I.

E. SCHRÖDINGER, *Science et Humanisme. La physique de notre temps.* Traducción del inglés, por J. Ladrière. Colección «Textes et Études Philosophiques». (10,5 x 17,7 cms.; 123 págs.). Desclée De Brouwer. Bruges, 1954.

El título indica la intención personal del autor: una valoración humana de la ciencia, que la coloque por encima de la concepción vulgar de la misma que ve en ella un saber útil, base de una técnica que mejora las condiciones de vida. Queriendo fundamentar su concepción humanista de la ciencia, el autor equipara sin más todos los saberes: el histórico, el filosófico, el científico... Equiparación que le permite, es verdad, mejorar el «status» de la ciencia, como dijimos ser su intención reflejada en el título; pero que trae consigo una desvalorización relativa de la filosofía, por ejemplo.

A lo largo del libro se siente, como música de fondo, este tema: los diversos saberes tienen todos el mismo valor; más aún, ninguno tiene valor por sí mismo, sino como conjunto. Concepción unívoca, visión horizontal, interesante por el panorama que le abre a la ciencia; pero que no deja lugar a una elevación filosófica, metafísica, que vaya más allá de la experiencia científica.

Esta concepción unívoca del saber humano es la que nos da la trama de la segunda parte del libro, indicada por el subtítulo: «La physique de notre temps». Parte segunda, mucho más extensa que la primera, en la que el autor deja el tono ponderativo, para tomar el descriptivo. Ya no nos habla la persona del científico, entusiasmado con su oficio, sino el mismo científico, historiador objetivo de los trabajos de sus colegas.

Esta parte descriptiva, como tal, tiene valor. Pero especulativamente es la reiteración de las viejas dificultades que Parménides, Heráclito y Zenón suscitaron contra las nociones de la filosofía perenne: sustancia, continuidad, causalidad y otras íntimamente unidas con éstas.

La concepción del autor debe ser superada por el lector. Leyendo, hay que saber resistir, distinguiendo entre el dato científico y la interpretación del científico. Un filósofo no puede negar el dato, científicamente comprobado; pero puede superar la interpretación personal del científico, no consintiendo que éste, so capa de ciencia, entre a hacer filosofía con el mismo método con que hace ciencia. Por eso decíamos al principio que el autor se halla poseído de una concepción unívoca del saber humano, según la cual todo el saber humano, también el filosófico, se halla al mismo nivel metódico que la ciencia.

Miguel Fiorito, s. i.

LES ÉTUDES BERGSONIENNES. Publiées par les soins de *l'Association des Amis d'Henri Bergson*. Vols. I, II y III (20 x 15; 220, 274 y 222 págs.). Editions Albin Michel. París, 1948, 1949 y 1952.

Poco después de terminada la última contienda mundial se constituye en Francia una *Asociación de Amigos de Bergson*, cuyas conferencias y discusiones, organizadas en los últimos años por dicha Asociación, son reunidas en volúmenes anuales, a los que se añaden interesantes crónicas de las diversas manifestaciones del movimiento bergsoniano, textos de valor y recensiones bibliográficas de libros y artículos de revistas sobre el tema. Los tres primeros volúmenes aparecidos son los comentados en la presente nota.

En el segundo de estos volúmenes se presenta por primera vez en francés la traducción de la tesis latina de Bergson sobre «*L'idee de lieu chez Aristote*», escrita durante los años 1883 a 1888, al mismo tiempo que redactaba su tesis principal en francés, «Les données immediates de la conscience». El estudio preliminar, realizado por R. Mossé-Bastide, a cuyo cargo está también la traducción, pretende encontrar los principales temas que parecen haber inspirado esta tesis, la cual refleja, mejor que ninguna otra, las preocupaciones de juventud del filósofo. Estos temas son tres: una discusión del realismo espacial a la luz de los sofismas de Zenón; una adhesión parcial al idealismo trascendental de Kant, y una meditación sobre el dinamismo aristotélico. Es indiscutible el valor de este documento, para el conocimiento de la evolución del pensamiento bergsoniano, sobre todo si se tiene en cuenta que Bergson es el primero de los moder-

nos en abordar el estudio de Aristóteles; los estudios de Hamelin, Duhem Mansion, y otros, son posteriores. Con todo, el mismo Bergson no deja de indicar que ha encontrado «pocas cosas, aunque preciosas», en Ravaisson, Wolter y Zeller.

La inmediata adhesión que las «Données immediates de la conscience» obtuvieron del gran público, puede tomarse como un símbolo de la influencia que Bergson tendría en los intelectuales de los primeros treinta años de este siglo: Peguy, Debussy, Alain-Fournier, Duhamel, Giraudoux, etc; influencias que llevan a Sorel a afirmar «que la Evolución Creadora tendría tanta importancia en la historia de la filosofía como la Crítica de la Razón Pura». En dos estudios de aliento, F. Delattre en «*Bergson et Proust*» y P. Andreu en «*Bergson et Sorel*» (vols. I y III), estudian dos casos típicos de la gravitación del filósofo en la literatura y la sociología. Después de Ruskin, es Bergson quien confiere a Proust esa sensibilidad que lo caracteriza, de captar el sentido de la vida en su movilidad misma, a través de la intuición de la duración, tema clave de las principales novelas de Proust, «el Bergson de la psicología novelesca», como se lo ha llamado. Pero, a pesar de las afinidades que unen a ambos escritores, en lo que toca al análisis introspectivo y la intuición psicológica, un abismo separa a estos dos hombres. Mientras Bergson estructura una concepción del mundo y del hombre a base de una metafísica progresiva y liberadora, de profundo corte espiritualista, Proust no llega a trascender las fronteras de lo sensible, ignora los menores vestigios del sentido religioso, y no cae en la cuenta de que no puede haber obra de arte verdaderamente grande que no exalte y tonifique al alma, y que no la deje abierta a la esperanza, según confidencias del mismo Bergson. También Sorel sigue a su maestro, aun cuando no podamos hablar más que de un Sorel implícitamente bergsoniano y «más de intención que de hecho». Sorel encuentra en Bergson una veta virgen de principios aplicables a los fenómenos sociales y al divorcio entre filosofía y religión. La influencia bergsoniana es más notable en su teoría de los mitos, la cual constituye un ensayo de aplicación sistemática de los temas bergsonianos a la comprensión de los fenómenos sociales. Pero será un discípulo de Sorel, Edouard Berth, quien realizará la unión de las teorías sorelianas y bergsonianas, dando al socialismo de Sorel un nuevo sentido.

Henri Gouhier, en «*Maine de Biran et Bergson*» (vol. I), estudia las afinidades y contrastes de estos dos pensadores que esquivaron las influencias recíprocas; sus disenciones son más profundas que sus puntos de contacto: filosofía de la reflexión y filosofía de la intuición, filosofía del espíritu y filosofía de la naturaleza, filosofía religiosa y filosofía de la religión. Emile Bréhier también se ocupa de un paralelo en el estudio dedicado a «*Images Plotiniennes et images Bergsoniennes*»; al comparar el pensamiento de Bergson con el de Plotino, encuentra una profunda similitud: ambos parecen obedecer a una necesidad interna al prolongar su reflexión en imágenes; tal vez, como dice Bergson, por estar la imagen más cerca de lo concreto que el concepto, y porque evocando estas imágenes cristaliza lo inexpresable que hay en la intuición. Es interesante comprobar cómo el mismo Bergson llega a afirmar ser la imagen el medio por el cual el filósofo puede sugerir aquello que es de por sí inexplicable. Este es, para Bréhier, el sentido que tiene en ambos filósofos la imagen (vol. II).

J. Delhomme, en «*Durée et vie*» (vol. II), a través de un serio análisis y comparación de textos, intenta esclarecer el sentido y alcances del biologismo bergsoniano, llegando a la conclusión de que siendo la vida, para Bergson psicológica y espiritual, la evolución es creadora gracias a la presencia de un principio trascendente. No hay, pues, para Delhomme, un biologismo bergsoniano propiamente dicho: la naturaleza es el reverso de una actividad espiritual, y el bergsonismo «es, quizá, una filosofía de la naturaleza, pero esta filosofía de la naturaleza no es un naturalismo».

El problema del mal en Bergson es tratado por R. Polin en «*H. B. et le mal*» (vol. III). A pesar del poco lugar que el filósofo le concede a este problema en sus obras, es posible establecer, a base de sus principios, toda una metafísica del mal cuyas líneas generales son las siguientes: el mal es inherente a la creación, por la oposición que existe entre materia y vida, necesidad y libertad, y por la limitación que la energía creadora encuentra en su desarrollo. Pero el mal no debe concebirse como una negación, como quiera que ésta es incapaz de objetivarse en lo que tiene de negativo; lo reduce, pues, al problema de la nada; pero a la nada no la concebimos sino a base de lo real; es, pues, un fantasma vacío; nace, concluye Bergson, de un sentimiento de pesar e insatisfacción, de la conciencia de un desorden (lástima que el autor no aborde el problema de la creación ex nihilo, concepto fundamental para completar el pensamiento de Bergson acerca de la nada). El hombre, última rama del árbol de la vida, padece el mal, y el mal moral, tanto individual como social, agudizado profundamente en los tiempos modernos. Pero el hombre posee la capacidad de liberación, al poseer la capacidad de progreso; este progreso, empero, puede llegar al paroxismo y avasallar al mismo hombre, quitándole el poder creador y la inspiración. Por eso el mensaje y la obra de los místicos son los únicos, para Bergson, que pueden dar al hombre el verdadero sentido del progreso. Este hecho es el que funda el «optimismo» bergsoniano, levantado no sobre la negación del mal, ni sobre la esperanza en un orden futuro, sino en la intuición del «élan vital», de la vida, del amor creador, que es Dios mismo.

Completan el vol. III sendos estudios de L. Adolphe y H. Mavitt sobre el «élan vital» y la existencia creadora de Bergson. De no menor interés que los estudios reseñados son las crónicas de cada volumen, en las que se consignan las discusiones tenidas en la Sociedad acerca de diversos temas relacionados con el pensamiento bergsoniano: B. y el existencialismo, influencia de B. en las letras francesas, filosofía y religión en el pensamiento de B., el ejercicio del pensamiento y sus condiciones en la filosofía de B., y el problema del mal, etc. El valor de estos tres primeros cuadernos publicados por la Asociación de Amigos de Bergson, es su indiscutible seriedad y un aporte inmenso y rico, casi necesario, a pesar de la extensa bibliografía ya existente sobre el tema, para la comprensión integral del pensamiento de Bergson y su influencia en los medios intelectuales desde el principio de siglo, y están llenos de sugestiones e indispensables referencias para situar su pensamiento y su evolución en el espacio de cuarenta años.

R. BRIE, S. I.

Pieter van der Meer de Walcheren, *La gran aventura.* (18,5 x 13; 78 págs.). Trad. del neerlandés, por F. M. Lorda Alaiz. Ediciones Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1954.

Este pequeño gran libro se nos presenta como una contrapartida victoriosa llena de realismo y de fe como una respuesta, vibrante de esperanza, a la demoledora literatura de post-guerra, simbolizada en su actitud desesperanzada y negativa, por el significativo título del libro de Georghiu: «La hora veinticinco», hora en que ya no quedan más esperanzas, hora del poder de las tinieblas y de los hombres que han gritado que Dios ha muerto.

Se han multiplicado en nuestro tiempo los cargos contra la Iglesia de Cristo: su inadaptación, el fracaso de su predicación, su incomprensión del espíritu de nuestro tiempo, sus formas anticuadas o aburguesadas, el triste aspecto del cristianismo encogido y pusilánime. Nadie como los mismos cristianos es consciente de estas objeciones, y del mayor o menor fundamento en que se las sustenta. Pero sin necesidad de entrar en discusión acerca de su legitimidad o su sectarismo, hay una respuesta maravillosa, desarrollada magistralmente por Van Der Meer: «mejor sería que fuéramos nosotros quienes nos adaptáramos al espíritu de la Iglesia, al espíritu de Jesús, al espíritu de Dios y fuéramos niños, niños como Jesús nos dice que debemos ser para poder entrar en su Reino». Es ésta la sola cosa necesaria de que nos habla Cristo; es el «no queráis conformaros a este siglo» del Apóstol.

Es ésta toda una forma de enjuiciar nuestro tiempo; éste, enfeudado en las posiciones nietzcheanas, ha visto reducido a escombros y cadáveres, a muerte y nada, el mundo que quiso encerrar dentro de un humanismo sin Dios. Por eso es urgente la instauración de un mundo nuevo. Esta clarinada, con que este viejo católico, salido de las oraciones de Bloy, quiere despertar a los hombres de nuestro tiempo, hace ya años que la venimos oyendo en la Iglesia, alentada y promovida con explícitas directivas del Padre de los creyentes.

Pero ese mundo nuevo ha de comenzar en cada hombre. Para el cristiano, consciente del sentido del Reino, no pueden existir angustias histéricas, náuseas sin alivio, horizontes cerrados, vida sin sentido. No es que el Cristianismo viva sin problemática, sino que a esa problemática la encara con la seguridad del triunfo que dan la Fe y la Esperanza cristianas. Pero el Cristianismo lo exige todo, lo pide todo. El mediocre no tiene ingreso en el Reino. El Cristianismo es la más bella aventura de la vida, como dijo otro gran pensador, Peter Lippert. esa gran aventura la encuentra el cristiano cada día revitalizada en el Sacrificio diario, en la oración y la contemplación, en los Misterios de Dios, en la Sagrada Liturgia, en la Comunión con Dios y con su Iglesia viviente, y en la amable y acogedora figura de Nuestra Señora. El Cristianismo, como lo muestra Van Der Meer en su opúsculo, a través de experiencias profundamente vividas es, ante todo, la experiencia íntima personal de adhesión incondicional a Cristo: experiencia única, que confiere a la existencia ese sentido que los hombres de hoy buscan ansiosamente. Y Van Der Meer nos muestra el camino.

R. Brie, s. i.

ARSENIO SEAGE, S. D. R., *La Catequesis Antigua.* Desde los orígenes hasta el final del Imperio Romano de Occidente. (14 x 19,5 cms.; 238 págs.). Biblioteca «Didascalia», dirigida por Victorio M. Bonamín, S. D. B. vol. I. Editorial «Apis». Rosario (Argentina), 1953.

Ninguna obra parecería, tal vez, más oportuna para iniciar la Biblioteca «Didascalia» que ésta sobre «La Catequesis Antigua», de Arsenio Seage, S D. B.

No pretende el conocido escritor que la prologa, Victorio M. Bonamín, S. D. B. que «según cánones convencionales del mundo de las letras, entre —esta obra— ataviada y rumbosa al escaparate de las novedades bibliográficas con esperanzas y seguridades de venta exitosa». Ni, por nuestra parte, lo creemos necesario.

No será tampoco el P. Bonamín el único en «aprovecharse de la prestancia de este libro», N.º 1 de una larga serie que habrá, no lo dudamos, de seguir la trayectoria abierta por el Inspector General de Enseñanza Religiosa en las Escuelas Primarias argentinas.

Personalmente, hace más de tres lustros tratamos de devorar prolijamente cuanto sobre historia o metodología catequística obtiene la gracia bautismal del molde. Cuando encontramos esbozado un nuevo rumbo pedagógico en la exposición de la doctrina cristiana, más que martirizarla, pulverizándola en los engranajes de una crítica destructora, de frío corte intelectual, tratamos de someterla a la piedra de toque de la experiencia. Sus valores positivos —si los hay— triunfarán del «anonimato del autor» tanto como de las «paternales incensaciones» del prologuista. A Dios gracias, ambos escollos se hallan sorteados de antemano en la obra que nos ocupa.

Porque, en efecto, y refiriéndonos ya al caso presente, dado el carácter eminentemente histórico de la obra, la experiencia de cinco siglos luminosos —concretamente: los esenciales en la gestación del Cuerpo Místico de Cristo—, había arrojado un saldo de imponderable eficacia: el entroncamiento del Imperio Romano en la estructura vital del Cristianismo. Y al cabo de sus bien logradas 238 páginas, encontramos: tras una fachada estilística correcta y sugestiva —un poco retorcida a veces; con frecuencia, brillante— la personalidad madura del «investigador concienzudo», que realiza su cometido «tanquam auctoritatem habens», como quien habla «desde dentro». Lo que hubiéramos obtenido solos y en parte hemos realizado, desflorando pacientemente y a largo plazo los macizos volúmenes de Migne, las monumentales obras Patrísticas o las Historias Eclesiásticas más recientes, se nos ofreció aquí en apretada síntesis, con perfiles perfectamente definidos.

Desde esquemáticas nociones liminares —imprescindibles en una obra de divulgación para el gran público— hasta el frutecimiento pujante de la Catequesis Apostólica con sabor a Cristo reciente nos sumergió el P. Seage en el pozo vivo de ese magisterio oral —más existencial, diríamos hoy— y nos hizo buscar en él la «sustancia medular y genuina» de la metodología enseñante de Jesús. Nos ofreció en «La Era de los Mártires» —fragua heroica de la Iglesia primitiva— una sentida recensión de las venerables páginas de Padres Apostólicos: Ireneo e Ignacio de Antioquía (el trigo de Cristo), Hermas, Tertulia-

no y San Agustín, apologías vivientes de la palabra y de la sangre. Martirologio catequético, cada una de cuyas páginas rubrica una semblanza y esboza una proyección oportuna sobre la moderna metodología.

Entronca así el P. Seage con la sillería teológica firmemente ensamblada, que va a constituir la «edad de oro» de la catequesis antigua. Un desfile brillante en colorido y en profundidad— de gigantes de la docencia catecumenal: Cirilo, Agustín, Crisóstomo, los tres Gregorios, etc., etc. Y un pensamiento vertebral en esta parte-cumbre, que consideramos más sugestiva y mejor acabada: el misterioso rito bautismal —fecundo en magníficas simbologías— con su minuciosa preparación, su disciplina del arcano, su dramática liturgia de gestación, cuyo alumbramiento se realizaría en la alborada del Domingo de Pascua. Y sus secuelas trascendentes en la existencia ulterior de los «novi nati». Un derroche lujoso del detalle. Y no era para menos, dado el papel capital que desempeña el primero de los sacramentos en un marco de economía sobrenatural.

«Dos o tres años de preparación —nos dice el A.— eran un período suficientemente largo como para dar estabilidad a la enseñanza catecumenal, en forma de constituir, de un modo permanente, un sistema de estudios». Así nacen y así van desfilando ante nuestros ojos, en rápidos bosquejos, las «grandes Escuelas Catequéticas» de entonces, que bien pudieran llamarse «las primeras Universidades católicas»: Alejandría y Antioquía, Cesarea y Edesa, Roma, Milán e Hipona; sus corrientes exegéticas y sus órbitas de influencia respectiva; sus grandes Maestros y la perennidad de su repercusión histórica, de modo que, aun hoy, «oyéndonos crean, creyendo esperen y esperando amen».

La voz de los últimos Romanos Pontífices, apremiando la enseñanza del Catecismo, recapitula y epiloga, a la vez, la áurea trayectoria de las cinco primeras centurias de la Iglesia.

El hecho, corroborado mil veces por la historia, de que la humanidad, tras largas etapas de su evolución, se detiene en una toma de aliento necesaria y vuelve su cabeza con nostalgia hacia el camino recorrido, no deja de tener su repercusión en el desenvolvimiento temporal de la Iglesia Católica. Según todos los síntomas, vivimos los cristianos uno de esos períodos cruciales de la historia. Hay un retorno, acentuado en estas últimas décadas, a los llamados —prescindamos de la oportunidad del término— «siglos puros» del cristianismo. Las «novedades» litúrgicas son un índice de este regreso.

La obra del P. Seage —y terminamos con este pensamiento— trata de reactuar «el secreto de la metodología catequística primitiva», lo que, a nuestro modesto entender, está plenamente logrado en las hermosas páginas de su libro.

JUAN CARLOS PÉREZ, S. I.

ALEJANDRO GARCÍADIEGO, S. I., *Katholikè Ekklesìa.* (23,5 × 15; XXXV, + 178 págs). Editorial Jus. México, 1953.

Desde el siglo pasado se viene discutiendo en el campo de la teología católica sobre el sentido exacto del epíteto «católica», que ya en los primeros siglos se aplica a la auténtica Iglesia de Cristo. ¿Se trata de una catolicidad es-

pacial y geográfica, o más bien de una catolicidad cualitativa e interna. El trabajo de A. Garcíadiego, S. I., aporta una considerable contribución a la solución de este problema. No es un trabajo de Teología Dogmática. Por su método y por su horizonte se sitúa en lo que modernamente se ha dado en llamar Teología histórica. «Tenemos un doble problema alrededor de la Catolicidad de la Iglesia. Uno real, que lleva consigo la concepción misma de la Iglesia, en sí compleja por abarcar diversas propiedades fundamentales de la misma; otro de terminología, acerca del mejor uso que podamos hacer de un epíteto clásico, tomado en la antigüedad en múltiples y diversas acepciones, por comprenderlas vagamente todas y enlazarlas con la plasticidad misma de su significado etimológico. Este trabajo, que tiene por objeto determinar el uso de la fórmula *Iglesia Católica* en la primitiva Iglesia, no puede pretender entrar en la solución del primero de dichos problemas. Aspira tan sólo a precisar uno de los datos que entran en el segundo: ¿qué significado tenía el binario *Katholikè Ekklesìa* a lo largo del siglo II? (p. XXV).

Ordinariamente se da por sentado entre los teólogos que en los siglos II y III el binomio en cuestión designaba la difusión universal de la Iglesia. En la prueba apologética de «las notas de la Iglesia» ampliamente desarrollada a lo largo de la controversia con las iglesias nacidas de la pseudo-Reforma protestante, esta persuasión pesó definitivamente en los grandes autores católicos. Para ellos Iglesia Católica e Iglesia universalmente difundida en el tiempo y en el espacio eran términos equivalentes. La historia de este período ha sido agudamente trazada por G. Thils en su tesis «*Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*». A pesar de esta opinión unánime de los teólogos posteriores a la pseudo-Reforma, a principios de este siglo comenzaron a surgir dudas sobre lo bien fundado de tal posición. Desde los trabajos de A. Poulpiquet, la idea de una catolicidad cualitativa se ha ido abriendo paso entre los autores católicos. «Los que proponen definiciones de la catolicidad fuera de los tratados sistemáticos dan, incluso, la preferencia a la trascendencia y dependencia y universal adaptación del catolicismo romano» (G. Thils, o. c., pág. 253). Un buen ejemplo de esta orientación es el capítulo que Karl Adam dedica a la catolicidad en *Das Wesen des Katholizismus*.

El trabajo de A. Garcíadiego daría la base tradicional para fundamentar la tesis de la catolicidad cualitativa en las fuentes cristianas desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes. «Generalmente se dice que el sentido original y común que tuvo (el epíteto *católica*) en los siglos II y III significaba tan sólo la difusión universal de la Iglesia. Ahora bien, un contacto personal y metódico con las fuentes me ha impuesto la certeza, —la certeza que se puede tener en investigaciones semejantes, apoyadas en una documentación tan fragmentaria y en las que se trata de determinar un matiz lingüístico— de que en la primitiva Iglesia no tuvo tal acepción» (p. XXV). En efecto, las conclusiones que se desprenden del trabajo del autor mexicano se resumen así: «*Respecto de su uso* (del epíteto *católica*) comprobamos que en el período estudiado: 1.º) siempre tiene, desde su aparición en San Ignacio, una función discriminativa: sirve para distinguir o señalar la verdadera Iglesia de entre los conventículos heréticos o cismáticos; 2.º) tiene un carácter popular, un empleo universal relativamente fre-

cuente muy antiguo. *Respecto a su significado*: A) Me parece debe tenerse por probado que: 1) en nuestra documentación del siglo II no dice la difusión universal de la Iglesia; 2) fundamentalmente expresa una cualidad propia tanto de la Iglesia universal como de cada una de las Iglesias locales; 3) no hay indicio alguno de un cambio de sentido en este siglo II. B) Positivamente es más difícil determinarlo; con todo: 1) éste su significado primitivo debió de equivaler a Iglesia cabal, *Iglesia perfecta,* Iglesia a quien no falta nada de lo que debe tener y que, por otra parte, encierra en sí plenitud de ser; 2) este significado connotaba el conservar íntegramente el Depósito Doctrinal recibido, pero tan sólo como uno de los elementos de esta perfección cabal; 3) este significado debió muy particularmente referirse a la misteriosa perfección de la Iglesia que la hacía sencillamente Perfecta, vale decir *kath'holou*; ahora bien, esta Perfección la Iglesia la debe, según el sentir de los escritores cristianos de este mismo siglo II, a su mística unión con Jesucristo. C) A partir de las primeras décadas del siglo III nos encontramos con que: 1) En Roma aparece una nueva acepción, la de *Iglesia universalmente difundida* por todo el mundo; 2) esta nueva acepción se anunciaba ya en Tertuliano, sin que podamos determinar cuándo comenzó a usarse *in terminis* ya en otras partes, ya en Africa mismo; 3) el *Katholikè* debió por entonces perder su primer sentido y comenzar a usarse como un valor protocolario o de simple discriminativo de la verdadera Iglesia de Cristo. D) Las expresiones «*catholica traditio*», «*catholica doctrina*», donde por primera vez aparecen en Tertuliano, debieron derivarse de la primera acepción, no de la segunda de «Iglesia universal» (pp. 153-154).

Estas conclusiones, sospechadas ya anteriormente por otros autores, han sido establecidas por Garcíadiego a través de un exacto y ceñido análisis semántico de los primeros escritores cristianos; en esto radica el valor y la originalidad fundamental de esta tesis doctoral. Es particularmente digno de atención el capítulo quinto, donde el autor resume los argumentos en favor de su posición (cfr. pp. 109-149). Al final de su estudio advierte el autor que «estas conclusiones sobre el uso y el significado del binario estudiado, en nada menoscaban... la que los teólogos católicos suelen proponer acerca de la clara y magnífica conciencia que la Iglesia tuvo desde sus principios de su maravillosa difusión y del cumplimiento de las Profecías universalísticas mesiánicas» (pág. 154). Es cierto, porque quien dice plenitud dice también implícitamente universalidad. Una Iglesia que contiene en sí la plenitud del don de Dios es, consiguientemente, una Iglesia universalística, que de por sí ha de tender a cubrir el universo en el tiempo y en el espacio. No menoscaba la conciencia que la Iglesia tuvo, desde sus principios, de su universalidad, pero señala el elemento fundamental que hace que tal universalidad sea un signo divino y, por ende, fija el valor de la nota apologética de la catolicidad. En los primeros Padres la catolicidad de la Iglesia era, ante todo, una catolicidad cualitativa. «Lo que comunica al catolicismo su poder conquistador, su catolicidad «externa», es su catolicidad «interna», esto es, esa actitud que lo hace conveniente a todos los hombres. Ella se forma por dos notas características: de una parte, la *aceptación de la Revelación integral* y, de otra, *la plenitud de vida sobrenatural*» (K. Adam, *La esencia del Catolicismo*, p. 211. Traducción castellana. Editorial Santa Cata-

lina, Buenos Aires, 1940). Los datos aportados por la tesis de Garcíadiego pueden ser preciosos para resolver la controversia de los eclesiólogos contemporáneos, a propósito de la nota de catolicidad.

J. ADÚRIZ, S. I.

JOSÉ DE VRIES, S. I., *Pensar y Ser*. 2ª ed. castellana de «Denken und Sein». Traducción de José A. Menchaca, S. I. (13,5 × 19 cms.; 302 págs.). Editorial «Razón y Fe». Madrid, 1953.

La difusión de la conocida obra de De Vries ha exigido una segunda edición castellana. El A. no se ha contentado con reproducir literalmente la primera, sino que ha llevado a cabo importantes innovaciones, que él mismo enumera en el prólogo: «En esta segunda edición, nos dice, han sido redactados de nuevo algunos párrafos; en concreto, los que tratan del conocimiento del mundo exterior y de la inducción; otros han sido completados con nuevas ideas del autor y con discusiones sobre las opiniones divergentes de otros autores; en particular, los párrafos que se refieren a los conceptos universales, al conocimiento de los principios, al conocimiento conceptual del mundo de las cosas y a la posibilidad de la metafísica. El capítulo último, que trata de la «metafísica del conocimiento», es nuevo, aunque, naturalmente, han entrado a formar parte de él algunos pasajes del capítulo sexto de la primera edición. Desaparece el antiguo título de la tercera parte, «Posibilidad del conocimiento científico», porque no cabe dentro de los límites de una Crítica general la exposición completa de la ciencia. Los capítulos sobre los fundamentos de la ciencia natural y de la ciencia histórica han sido reunidos en el capítulo «Ampliación de nuestro conocimiento del mundo» e incluídos en la segunda parte, «Conocimiento del mundo espacial y temporal». Para satisfacer los deseos de algunos críticos, hemós añadido al fin de la segunda parte un párrafo sobre los diversos estados de la mente respecto de la verdad. En toda esta refundición de la obra, el A. ha pretendido, ante todo, hacer resaltar claramente el carácter metafísico del problema fundamental de la crítica y preparar el camino a una sólida metafísica, fundada en la realidad experimentada».

El valor de esta nueva edición nos lo hacen vislumbrar los juicios que, acerca de la primera, emitían sus mismos opositores; entre ellos, Mons. Léon Noël decía (*Rev. Néosc. de Phil.*, t. 40 (1937), p. 466): «Todo el libro revela un pensamiento muy personal y nada tiene de la banalidad propia de los manuales», y D. Salman, O. P. (*Ibíd.*, p. 380): «Penetrante, lúcido, do una notable claridad, este manual es un indudable éxito pedagógico. Prestará los más grandes servicios, ayudando al lector a proponerse con franqueza el difícil problema crítico, sin exagerar, no obstante, su alcance».

A pesar de todas las dificultades puestas contra la actitud inicial y el punto de partida del filosofar, el A. permanece firme en sus posiciones. Para comprender esta firmeza basta considerar las objeciones propuestas en diversos artículos, manuales y notas bibliográficas: todas ellas nos revelan ya una confusión, ya un prejuicio doctrinal. La actitud inicial, que consiste en la prescindencia de toda certidumbre natural, ha sido confundida con un *estado de duda*, por lo

menos fingido, o con *la anulación de todos los conocimientos adquiridos*. (Cfr. De Tonquédec, *La Critique de la Connaissance* (1929), p. 441, al fin; Boyer, *Cursus Phil.* (1939), vol. I, p. 188, B, I. 1.º; G. Frayle, *Ciencia Tomista,* 1942, p. 66, el cual, debido a su confusión, no cae en la cuenta de que sostiene lo mismo que De Vries). En realidad, el A. ni duda, ni anula las certidumbres adquiridas; precisamente, basándose en las certidumbres naturales, se *plantea el problema y prepara* el camino a la solución, eliminando de antemano todo intento condenado al fracaso.

A la luz de prejuicios doctrinales parecen juzgarlo, entre otros, Gardeil y Salman; el primero (*Bull. Thom.,* t. V, p. 223-224) cree que el A. no establece sólidamente su tesis, porque, «en lugar de aplicarse a mostrar que, en el juicio, la inteligencia tiene un orden general al ser, el A. se bifurca inmediatamente sobre la existencia de los actos de conciencia y sobre los del yo». Salman opone (Ibid. p. 379): «Las pruebas se desarrollan, por desgracia, más sobre el plano de la certidumbre psicológica que sobre el de la necesidad metafísica (...) ¿Acaso de esta persuasión muy razonable, de esta evidencia a la que obscuramente se siente que no puede renunciarse, no podría pasarse a una certidumbre más alta, que percibiera no solamente *el hecho,* sino su *razón* y su *necesidad*». Se ve claramente en esas objeciones la doctrina que exige comprobar en primer término la ordenación de la mente al ser y a sus principios universalísimos. Pero nos parece que el A. ya ha refutado esa posición, como insuficiente por sí sola, para vencer al idealismo. Por otra parte, no se ve el por qué de la exigencia de recurrir al concepto comunísimo de ser y a sus principios, para ver la necesidad *de-ser-tal.* Onticamente, las cosas son tal o cual individuo y *no pueden* ser otro, sin la intromisión de ningún principio abstracto. Kant cree que la necesidad no puede provenir de lo contingente, y por eso atribuye la mentada propiedad de los objetos a formas a priori del conocer; mas para nosotros, cada individuo por sí mismo es necesariamente lo que es; el-ser-tal por sí mismo, *no puede* ser a la vez nada u otro. Dios, con su conocer intuitivo de lo singular, ve en el mismo singular, y por ser tal, el no poder ser nada u otro; ¿por qué el hombre no podrá ver esta necesidad, sin recurrir a lo universal? Se me dirá que debido a la naturaleza abstractiva del entendimiento; pero esto no impide que lo singular sea alcanzado de alguna manera como tal.

También mantiene firme el A. su punto de vista respecto del conocimiento del mundo exterior. En el cap. VI, después de exponer los conceptos convenientes para comenzar la justificación del «mundo externo», distingue entre realismo *inmediato y mediato.* Con claridad, para evitar confusiones, muestra la diferencia que hay entre inmediatez psicológica e inmediatez crítica; parece que los inmediatistas no distinguen suficientemente, *de hecho,* estos dos conceptos, cuando los aplican al problema. Hechas estas aclaraciones, pasa el A. a mostrar la imposibilidad de una justificación por vía inmediata, tanto más, cuanto que rechaza al mismo inmediatismo psicológico. En esta edición tiene en cuenta la objeción formulada por Van Steenberghen (*Epistém.* (1947), p. 242 ss.), de que «yo no podría percibir la taleidad de un objeto sin percibir su realidad; por la sencilla razón de que se identifican: la taleidad es la que es real o la que existe». Al dar una respuesta directa a la dificultad, incluye una aguda indirecta «ad

hominem»: no compagina De Vries esta objeción con la doctrina del objetante acerca de la distinción real entre esencia y existencia.

A pesar de que no conocemos otro autor que haya adoptado el concepto de certeza física defendido por De Vries, sigue éste sosteniéndolo en su reciente edición. Y nos parece justificada su posición, pues la Crítica no trata de certezas abstractas, sino concretas: trata de la certeza que *puede* tener un hombre. Ya sabemos que las cosas, de acuerdo con sus naturalezas necesarias, han de tener un modo de obrar fijo y determinado, que puede ser suspendido, pero no anulado, por el Creador. De modo que su obrar admite excepción por milagro, en casos raros y plenamente justificados. Pero esas leyes no son conocidas por nosotros sino mediante la inducción, que admite, no ciertamente la probabilidad, pero sí la posibilidad absoluta de error, por coincidencia casual de resultados experimentales. Además, se da la posibilidad absoluta de excepción por alucinación, ilusión en el conocimiento de los objetos naturales. Por consiguiente, la certeza física no puede ser otra que la que se funda en la necesidad del nexo entre el acto cognoscitivo (medium cognitionis) y el objeto; este nexo depende de la naturaleza de las causas que producen el acto cognoscitivo y, por lo mismo, puede *absolutamente* fallar por las razones arriba indicadas, si bien esta excepción no puede ser, sin ridículo, temida, fuera de los casos en que las circunstancias inducen una prudente sospecha en su favor.

Dignas de todo encomio son, sin duda, las páginas sobre la inducción y la ciencia histórica. La tercera parte, dedicada al conocimiento metafísico, es la gloriosa corona de toda la obra. El P. De Vries ha llevado a cabo una labor en muchos puntos originalísima y acertada. Con exacto y profundo conocimiento de los problemas filosóficos modernos, tan vividos en su patria alemana, va vertiendo las riquezas escolásticas, en las cuales está hondamente arraigado, en soluciones claras, científicas y convincentes. Su libro no es un simple manual; es un tratado breve, pero sintético y profundo, de Crítica del Conocimiento, que constituye una base sólida para toda realización metafísica. Por eso merece amplia difusión entre todos los cultores de la Filosofía.

ORESTES G. BAZZANO, S. I.

FICHERO DE REVISTAS(*)

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS

CIENCIAS TEOLOGICAS Y RELIGIOSAS. — An = *Antonianum* (Roma). — BFCL = *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon* (Lyon, Francia). — BVC = *Bible et vie chrétienne* (París). — CB = *Cultura Bíblica* (Segovia, España). — CDV = *Città di vita* (Florencia, Italia). — CPRM = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma). — CT = *Cuadernos de Teología* (Buenos Aires). — DV = *Dieu vivant* (París). — EB = *Estudios Bíblicos* (Madrid). — EC = *Ephemerides Carmeliticae* (Florencia, Italia). — EE = *Estudios Eclesiásticos* (Madrid). — EF = *Études Franciscaines* (París). — EM = *Ephemerides Mariologicae* (Madrid). — ETL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina, Bélgica). — G = *Gregorianum* (Roma). — HTR = *Harvard Theological Review* (Cambridge, USA). — LQLP = *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* (Lovaina, Bélgica). — M = *Manresa* (Barcelona, España). — Ma = *Marianum* (Roma). — MC = *Miscelanea Comillas* (Comillas, España). — MoC = *El Monte Carmelo* (Burgos, España). — NRT = *Nouvelle Revue Théologique* (Lovaina, Bélgica). — RAM = *Revue d Ascétique et de Mystique* (Toulouse, Francia). — RB = *Revue Biblique* (París). — RBL = *Revista Bíblica con sección Litúrgica* (Villa Calzada, Argentina). — RDCR = *Revue des Communautés Religieuses* (Lovaina, Bélgica.) — RDT = *Revista de Teología* (Ciudad Eva Perón, Argentina). — REB = *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, Brasil). — REDC = *Revista Española de Derecho Canónico* (Madrid). — RET = *Revista Española de Teología* (Madrid). — RLA = *Revista Litúrgica Argentina* (Buenos Aires). — RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (París). — RSR = *Recherches de Sciences Religieuses* (París). — RT = *Revue Thomiste* (París). — RTP = *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne, Suiza). — Sch = *Scholastik* (Frankfurt, Alemania). — SE = *Sciences Ecclésiastiques* (Montréal, Canadá). — Sef = *Sefarad* (Madrid). — ST = *Sal Terrae* (Santander, España). — ThS = *Theological Studies* (Woodstock, USA). — VD = *Verbum Domini* (Roma). — VV = *Verdad y Vida* (Madrid). — ZkTh = *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck, Austria).

FILOSOFIA, HISTORIA, EDUCACION. — A = Atenas (Madrid). — ACME = *ACME, Annali della Facoltà de Filosofia e Lettere dell Università di Milano* (Milán, Italia). — AFH = *Archivum Franciscanum Historicum* (Florencia, Italia). — AHSI = *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — Ant = *Anthropos* (Friburgo, Suiza). — Ar = *Arbor* (Madrid). — CH = *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid). — CHE = *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires). — H = *Humanitas* (Tucumán, Argentina). — HJ = *Historisches Jahrbuch* (Munich). — IS = *Il Saggiatore* (Turín, Italia). — JDPs = *Journal de Psychologie* (París). — JEQ = *Jesuit Educational Quarterly* (New York). — LSC = *La*

(*) Corresponden al segundo semestre de 1953.

Scuola Cattolica (Venegono Inf., Italia). — LV = *Lumen Vitae* (Bruselas). — NEF = *Notas y Estudios de Filosofía* (Tucumán, Argentina). — Pe = *Pensamiento* (Madrid). — RaF = *Rassegna di Filosofia* (Roma). — RDF = *Revista de Filosofía* (Madrid). — RDFNS = *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Milán, Italia). — RDI = *Revista de Indias* (Madrid). — RFHC = *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias* (Montevideo). — RFL = *Revista da Facultade de Letras* (Lisboa). — RH = *Revista de Historia* (São Paulo, Brasil). — RHA = *Revista de Historia de América* (México). — RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Lovaina, Bélgica). — RHEF = *Revue d'Histoire de l'Église de France* (París). — RIE = *Revista Interamericana de Educación* (Bogotá, Colombia). — RIPh = *Revue Internationale de Philosophie* (Bruselas). — RPF = *Revista Portuguesa de Filosofía* (Braga, Portugal). — RPhL = *Revue Philosophique de Louvain* (Lovaina, Bélgica). — S = *Sapientia* (Ciudad Eva Perón, Argentina). — Sa = *Salesianum* (Turín, Italia). — So = *Sophia* (Padua, Italia). — Te = *Teoresi* (Messina, Italia). — Th = *Thought* (Fordham, USA). — TNS = *The New Scholasticism* (Washington, USA). — V = *Verbum* (Río de Janeiro).

JURIDICAS Y SOCIALES. — AIDS = *Arquivo do Instituto de Direito Social* (São Paulo, Brasil). — FS = *Fomento* Social (Madrid). — RAP = *Revue de l'Action Populaire* (París). — RFCE = *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas* (Buenos Aires). — RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* (Buenos Aires). — SS = *Serviço Social* (São Paulo, (Brasil).

CULTURA GENERAL. — Bo = *Bolívar* (Bogotá, Colombia). — Br = *Brotéria* (Lisboa). — E = *Estudios* (Buenos Aires). — Es = *Estudios* (Santiago de Chile). — Esp = *Esprit* (París). — Ét = *Études* (París). — IV = *Ideas y Valores* (Bogotá, Colombia). — LCC = *La Civiltà Cattolica* (Roma). — Me = *Mensaje* (Santiago, Chile). — MP = *Mercurio Peruano* (Lima, Perú). — N = *Norte* (Tucumán, Argentina). — NV = *Nova et Vetera* (Ginebra, Suiza). — PC = *La Pensée Catholique* (París). — RDM = *La Revue des Deux Mondes* (París). — RF = *Razón y Fe* (Madrid). — RJ = *Revista Javeriana* (Bogotá, Colombia). — SDZ = *Stimmen der Zeit* (Munich, Alemania). — SIC = *Sic* (Caracas, Venezuela). — SM = *Seminario de Medellín* (Medellín, Colombia). — VP = *Vozes de Petrópolis* (Petrópolis, Brasil). — WW = *Wissenschaft und Weltbild* (Viena).

UNIVERSIDADES. — AUSD = *Anales de la Universidad de Santo Domingo* (Ciudad Trujillo, Rep. Dominicana). — RUC = *Revista de la Universidad* (Ottawa, Canadá). — Uni = *Universidad. Organo de la Universidad de Nueva León* (Monterry, México). — UPB = *Universidad Pontificia Bolivariana* (Medellín, Colombia).

TEOLOGIA

A. — APOLOGETICA Y DOGMA

1. - En Español y Portugués

1. A l o n s o, J. M., *Compendio de Dogmática Barthiana. Las «Opera Minora» de Karl Barth.* RET, XII (1953), 343-370.

El conocido teólogo reformado de Bonn y Basilea, además de sus grandes obras «Römerbrief» y «Dogmatik», tiene otras obras menores, de gran interés para conocer su pensamiento.

2. A l v a r e z, J., *Misterio, Realidad y Teología.* E, 457 (1953), 208-211.

Lo que separa al catolicismo del liberalismo y de su consecuencia, el comunismo.

3. Baraúna, G., *O fenômeno das conversões nos dias de hoje.* VP, 11 (1953), 418-422.

4. Bárcena, F. A., *El progreso dogmático a la luz de la encíclica «Humani Generis».* EE, 27 (1953), 463-496.

5. Bernard, J., *Os recentes progressos da astronomia.* VP, 11 (1953), 571-576.

Los grandes sabios no católicos se van dando cuenta de que la ciencia no está en contradicción con la fe.

6. Cantera, V., *Coronación, anglicanismo, confusión.* SIC, 16 (1953), 309-312.

Ese anglicanismo tan parecido al catolicismo en sus ceremonias... y tan alejado. Por qué hoy no son válidos el sacerdocio y el episcopado conferidos en la Iglesia anglicana.

7. Castro, E. E., *Hacia una teología funcional.* CT, 7 (1953), 34-42.

La teología, dice el A., protestante, sirve a la función social de la Iglesia: anunciar el Evangelio. Si se convierte en diálogo cerrado en fin en sí, se anquilosa y se pierde.

8. Cullmann, O., *Escritura y tradición.* CT, 8 (1953), 22-44.

Según este conocido escritor protestante, no debe plantearse el problema «Escritura versus tradición», sino «tradición apostólica versus tradición postapostólica».

9. Dodd, C. H., *La venida de Cristo.* CT, 8 (1953), 3-21.

10. Feitosa, A., *Honras e Cruzes do Episcopado.* REB, XIII (1953), 555-567.

11. Fletcher, E., *Só um é o Mestre e vós todos sois irmãos.* SS, 70 (1953), 11-51.

Contraste entre la doctrina de la Iglesia y el comunismo y socialismo.

12. Jerez, H., *El «Prometeo» de Esquilo. ¿Un símbolo precristiano del Mesías?* RJ, XL (1953), 46-51.

13. Jiménez Berguecio, J. *Fábulas vueltas a contar.* Me, II (1953), 337-345.

Refutación del artículo «Jesús según los Esenios», publicado por la revista masónica «Occidente» (agosto 1953).

14. Jiménez Berguecio, J., *La salvación por la Iglesia y el «Caso Feeney».* Me, II (1953), 245-252.

Sobre la condenación de las teorías del ex-jesuíta yankee P. Feeney acerca de la necesidad de la Iglesia para salvarse.

15. Kelly, H., *Hilaire Belloc, un campeón católico.* RJ, XL (1953), 82-91.

16. Kloppenburg, B., *A Teoria Espírita da Reencarnação.* REB, XIII (1953), 581-611.

17. Kloppenburg, B., *«Campanha Nacional contra a Heresia Espírita».* REB, XIII (1953), 838-852.

18. Lorscheider, A., *O Espírito Santo, alma da Igreja.* REB, XIII (1953), 568-580.

19. Madoz, J., *«Fuera de la Iglesia no hay salvación».* RF, 148 (1953), 44-50.

El sonado caso del ex-jesuíta de Boston, Leonardo Feeney, y su torcida interpretación de esta verdad de fe.

20. Marsh, D. L., *Cristianismo y totalitarismo.* CT, 8 (1953), 54-66.

Para el A., protestante, el cristianismo «neotestamentario» (sic) es «la más democrática de todas las religiones». Por eso opina que debe rechazarse el «control dictatorial» de la Iglesia Católica.

21. Martins, M., *O tratado «De Graecis Errantibus» por Mestre André Dias.* Br, LVII (1953), 60-81.

Análisis de la obra de teología polémica sobre el cisma greco-oriental. Su trascendencia como expresión de la mentalidad del quattrocento y sus valores doctrinales.

22. M i c h e l, H., *La Teología de los Angeles en los documentos del siglo I.* Es, 230 (1953), 49-55.

Resultado de las investigaciones del alemán Erik Peterson, publicadas en la revista «Nochland».

23. M í g u e z B o n i n a, J., *¿Qué debemos esperar de Evanston, 1954?* CT, 8 (1953), 67-77.

Sobre la 2.ª Asamblea del Concilio Mundial de Iglesias a realizarse en Evanston, Illinois, U. S. A.

24. M u n á r r i z, A., *El prodigio eucarístico de Iborra en relación con la Teología.* MC, XX (1953), 257-298.

Prodigio eucarístico acaecido a principios del siglo XI, con el cual quiso el Señor testificar su presencia real y verdadera en el Smo. Sacramento.

25. N i l o d i S. B r o c a r d o, *Introductio in S. Theologiam.* EC, I (1951-54), 230-240.

Comentario a la obra así titulada, del carmelita P. Bartolomé Xiberta. (Madrid, 1949).

26. P e s c e, A., *Vitalidad de la Fe en el hombre cristiano.* RDT, 11 (1953), 22-27.

Estudio de la fe: virtud no intelectual, sino del entendimiento. El influjo volitivo en el acto de fe. La fe reclama al hombre entero y lo más perfecto posible. Problemas que plantea el desequilibrio psíquico.

27. R e s t r e p o, D., *Tres universos.* RJ, XL (1953), 129-133.

El sensible, el moral, el sobrenatural. El contenido puesto por Dios en cada uno de ellos.

82. R o c h a G. M u n h o z d a, *A Eucaristia e a Vida Humana. Ensaio filosófico.* VP, 11 (1953), 607-619.

29. S a l a v e r r i, J., *La posibilidad de seres humanos extraterrestres, ante el dogma católico.* RF, 148 (1953), 23-43.

Carencia de pruebas científicas positivas.

30. S c h m i e d e r, G., *O Movimento Ecumênico na Encruzilhada.* REB, XIII (1953), 890-903.

Nota sobre las diversas corrientes ecuménicas surgidas entre los protestantes desde 1910 y los congresos celebrados por esas tendencias.

31. S h a u l l, R., *Verdade eterna e teologia atual.* CT, 7 (1953), 23-33.

El pensamiento teológico protestante contemporáneo.

32. S o l á, F. d e P., *Un libro sobre la Causalidad de los Sacramentos.* EE, 27 (1953), 359-367.

El del P. Daniel Iturrioz, S. I., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos». (Ediciones FAX, Madrid, 1951).

33. S q u i r r u, R., *Místicos del pecado.* E, 457 (1953), 204-207.

El pecado como tema en algunos escritores contemporáneos.

34. S t o c k w e l l, B. F., *Homenaje a José M. López.* CT, 8 (1953), 78-88.

En el acto en que éste entrega a la Facultad Evangélica de Teología, de Buenos Aires, su biblioteca.

35. V e l o s o, A., *Sob o signo do preconceito.* Br, LVII (1953), 129-148.

El problema de la Ciencia y la razón frente a la revelación y la fe. Armonía, no oposición.

36. V i l l a l m o n t e, A. d e, *El argumento «ex caritate» en la doctrina trinitaria de San Buenaventura.* RET, XIII (1953), 521-548.

Las exigencias del amor perfecto es una de las ideas a las que más constantemente acude S. Buenaventura para explicar cómo hay en Dios pluralidad de personas y que éstas sean precisamente tres.

2. — Otras Lenguas

37. A c k e r e n, G. v a n, *Reflections on the relation between philosophy and theology.* ThS, XIV-4 (1953), 527-550.

38. B a l d u c c i, E., *Cristo nella spiritualità contemporanea.* CDV, VIII (1953), 586-594.

Donde el catolicismo tiene un contacto más vivo con los males del siglo la espiritualidad ha sufrido el contagio de la angustia existencial.

39. Balthasar, H. U. von, *Raser les bastions.* DV, 25 (1953), 17-32.

Progreso de la teología católica al ritmo de la evolución transformadora que se opera en el mundo actual.

40. Balthasar, H. U. von y Gutwenger, E., *Der Begriff der Natur in der Theologie.* ZkTh, 75 (1953), 452-464.

La controversia sobre el concepto de naturaleza entre los teólogos de hoy es algo más que una disputa académica. Toca los nervios vitales de la Teología católica.

41. Bosc, R., *Absence et attente de Dieu dans le roman italien contemporain.* Ét, 279 (1953), 63-74.

42. Bourassa, F., *Sacrifice sacramentel.* SE, V (1953), 185-208.

Las diversas teorías y explicaciones sobre el carácter sacrificial de la Misa.

43. Broglie, G. de, *La vraie notion thomiste des «praeambula fidei».* G, XXXIV (1953), 341-389.

44. Carnelutti, F., *Cristo carcerato.* CDV, VIII (1953), 575-585.

Sobre el precepto divino de la caridad fraterna.

45. Cora, S., *Teoria della seconda reviviscenza.* LSC, LXXXI (1953), 375-384.

Medida de la gracia sacramental y primera reviviscencia. Obice «secundum quid» y segunda reviviscencia. Fundamento de la teoría de la segunda reviviscencia.

46. Champollion, C., *Où en est la «théologie du mystère»?* DV, 25 (1953), 137-141.

47. Fransen, P. Fr., *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente (Bologne, 10-24 septembre 1547).* ETL, XXIX (1953), 657-674.

El «anathema sit» del Concilio de Trento como fórmula de condenación de la herejía.

48. Frénaud, G., *Simone Weil's Religious thought in the light of catholic Theology.* ThS, XIV-3 (1953), 349-376.

49. Grasso, D., *L'opera di Ernesto Buonaiuti.* LCC, IV (1953), 181-197.

Estudio de la actividad intelectual del célebre sacerdote apóstata y de su contribución al movimiento modernista de principios de siglo.

50. Hamman, A., *Signification doctrinale des Actes des martyrs.* NRT, LXXXV (1953), 739-745.

Su valor para el dogma en cuanto que los mártires son testigos de una tradición y de una fe, el «sensus Ecclesiae» se conocería mejor completando con estos testimonios de la fe del pueblo el pensamiento de los Padres, profesionales de la teología.

51. Holtz, F., *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ selon saint Thomas.* ETL, XXIX (1953), 609-645.

52. Jombart, E., *Les Sacramentaux.* RDCR, XXV (1953), 144-150.

53. Journet, Ch., *La création de l'homme.* NV, XXVIII (1953), 281-295.

La creación humana, como horizonte entre dos mundos, la condición inicial privilegiada del hombre, y la condición del hombre en el umbral de nuestro tiempo histórico.

54. Journet, Ch., *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Église.* RT, LIII (1953), 439-487.

55. Lefèvre, L. J., *Isräel et les Juifs.* PC, 27 (1953), 48-75.

Reparos a opiniones vertidas por el P. Demann, O. P., en «Cahiers Sioniens».

56. Malevez, L., *La gratuité du surnaturel.* NRT, LXXXV (1953) 673-689.

Continuación del ensayo sobre las opiniones en controversia de los PP. de Lubac, Rahner y Urs von Balthasar.

57. Marc, A., *L'idée de révélation. Raison philosophique et foi.* G, XXXIV (1953), 390-420.

58. Marcel, G., *Glaube und Wissen.* WW, 6 (1953), 313-318.

Evolución histórica de las relaciones entre la fe y el saber.

59. M o h r m a n n, C h r., *Epiphania*. RSPT, XXXVII (1953), 544-670.

Profundo estudio semántico de uno de los pocos casos en que un término religioso griego ha pasado al lenguaje cristiano, y no sólo en Oriente, sino en Occidente. Sentido de la celebración de la Navidad y la Epifanía en los primeros siglos.

60. M o r s, J., *«Idem nunc offerens sacerdotum ministerio»*. P, XLII (1953), 263-287.

Sentido genuino de la presente frase del Concilio Tridentino (Sess. 22 cap. 2): la causalidad de la humanidad de Cristo en la Misa parece reducirse al influjo que la voluntad humana de Cristo ejerce en las palabras de la Consagración.

61. P r z y w a r a, E., *Evangelium, Gnade, Dogma*. WW, 6 (1953), 273-262.

Evangelio, Gracia y Dogma son los tres puntos de que procede la pseudoreforma protestante como protesta, crítica y correctivo de una realidad religiosa preexistente.

62. P u c e l l e, J., *L'idéalisme et la théologie de l'Incarnation dans la pensée anglaise du XIXe siècle*. RTP, III (1953), 172-182.

En F. D. Maurice, J. Martineau, J. H. Newman.

63. R a b e n e c k, I., *De principio identitatis comparatae et mysterio SS. Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV*. EE, 27 (1953), 301-316.

64. S c i a m a n n i n i, R., *Il ritorno di Gesù*. CDV, VIII (1953), 471-482.

Sobre las profecías escatológicas contenidas en el Apocalipsis.

65. S c i a m a n n i n i, R., *Nello Spirito Santo*. CDV, VIII (1953), 356-364.

La venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles superó las proporciones de una intervención milagrosa de Dios en la naturaleza. Significado perenne de Pentecostés.

66. S c i o n z i e r, J. d e, *Saint Laurent de Brindes, théologien de la primauté du Christ*. EF, IV (1953), 53-88; 189-227.

67. S i m m e l, O., *Gewissen und Gewissheit*. SDZ, 152 (1952-53), 46-54.

La religión de la conciencia y del libre examen proclamada por Lutero como una liberación de la esclavitud bajo el yugo de Roma, no da al hombre la certidumbre que necesita para poder creer.

68. T r o u i l l a r d, J., *Axiologie et théologie*. RTP, IV (1953), 265-269.

En torno a la obra de G. Ph. Widmer, «Les valeurs et leur signification théologique», que afirma la existencia de un problema teológico de los valores: si el cristianismo aporta una nueva visión del mundo y una regeneración del hombre, es menester que implique una metamorfosis y una nueva justificación de los valores.

69. V a n d e n b r o u c k e, F., *Notes de théologie sacramentaire*. LQLP, XXXIV (1953), 170-178.

En torno a dos obras recientes: **De sacramentale heilseconomie**, de H. Schiliebeeckx, O. P., y **Sacrements, signes de vie**, de A. M. Roguet, O. P., que continúan la línea de la Mysterienlehre de Dom Casel y en el terreno pastoral, del **Directoire pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé**, cuyo proyecto fué redactado por el mismo P. Roguet.

70. V o o g h t, P. d e, *Les Indulgences dans la Théologie de Jean Wiclif et de Jean Huss*. RSR, XLI (1953), 481-518.

71. W e i g e l, G., *Recent Protestant Theology*. ThS, XIV-4 (1953), 568-594.

B. — MORAL y DERECHO CANONICO

1. - En Español y Portugués

72. A z p i a z u, J., *Moral profesional en la Banca, en la Bolsa y en el Comercio*. FS, VIII (1953), 285-303.

73. Azpiazu, J., *¿Tiene la empresa obligación moral de aumentar los salarios insuficientes?* FS, VIII (1953), 399-405.

74. Bonet Muixi, M., *Reseña jurídico-canónica.* REDC, VIII (1953), 797-803.

Corresponde al cuatrimestre mayo-agosto de 1953.

75. Cabreros de Anta, M., *Concepto de potestad ordinaria y delegada.* REDC, VIII (1953), 703-744.

En el Derecho romano. En el Derecho español. En el Derecho de las Decretales. En los decretalistas. En el Código de Derecho Canónico.

76. García Barberena, T., *Disimulación y tolerancia en el ordenamiento canónico.* REDC, VIII (1953), 985-992.

77. García Molano, A., *Las causas matrimoniales.* REDC, VIII (1953), 993-1003.

Trabajos de la Cuarta Semana de Derecho Canónico, celebrada en el Monasterio de Montserrat (España).

78. Kalverkamp, D., *Os Espíritas em Face do Direito Canônico.* REB, XIII (1953), 853-889.

79. Lodos, F., *Forma jurídica de los matrimonios autorizados por sacerdotes de rito diferente.* ST, XLI (1953), 492-494.

Respuesta auténtica de la Comisión pontificia del Código oriental, 8 de enero de 1953: AAS, 45 (1953), 104.

80. Lodos, F., *Indulgencias por besar el Rosario.* ST, XLI (1953), 599-601.

Decreto de la Sda. Penitenciaría, 30 de marzo de 1953: AAS, 54 (1953), 311.

81. Marques, H., *Dois capítulos de ética social.* Br, LVII (1953), 5-20.

El derecho de propiedad y sus bases Los contratos de trabajo y su alcance. Participación en la empresa y sus ganancias. Principios morales rectores.

82. Meseguer, P., *Moral y Pastoral Médica Especial.* EE, 27 (1953), 497-505.

83. Muñoz, J., *Discernimiento de vocaciones religiosas femeninas.* ST, XLI (1953), 483-491.

Con ocasión de la obra «He saltado el muro», se puntualizan algunas erróneas apreciaciones.

84. Pamplona, F. de, *Obligatoriedad de las Reglas en los siglos XII y XIII.* REDC, VIII (1953),

Cuestión de subido interés en el Derecho de los religiosos, zanjada definitivamente por la Santa Sede en 1901, ordenando que se anotase en las Constituciones que éstas, de suyo, no obligan bajo pecado.

85. Prieto López, I., *Jurisprudencia de la Rota Romana acerca del valor de la declaración de las partes en las causas matrimoniales.* REDC, VIII (1953), 853-866.

86. Pujol, C., *Comentario de algunas declaraciones de la Comisión para la codificación oriental.* REDC, VIII (1953), 867-883.

Referentes al matrimonio en el Derecho Canónico oriental.

87. Regatillo, E. F., *Analgesia y anestesia en el parto.* ST, XLI (1953), 733-736.

88. Regatillo, E. F., *El nuevo Concordato entre la Santa Sede y España.* ST, XLI (1953), 569-589.

89. Regatillo, E. F., *Repetición del Viático y Extrema Unción.* ST, XLI (1953), 665-670.

90. Regatillo, E. F., *Sobre el nuevo Concordato entre la Santa Sede y el Estado Español.* RF, 148 (1953), 117-127.

91. Regatillo, E. F., *Suplencia de la potestad para asistir al matrimonio.* ST, XLI (1953), 411-421.

En el caso de error común y en el de jurisdicción dudosa y probable suple la Iglesia.

92. R o b l e d a, O., *Grados académicos para las canongías de oficio.* ST, XLI (1953), 495-504.

Comentario al convenio de 18 de julio 1946 entre la Santa Sede y el gobierno español sobre provisión de beneficios no consistoriales.

93. R o b l e d a, O., *La supresión de beneficios y los anejos de parroquia.* ST, XLI (1953), 602-611.

94. S o r i a S á n c h e z, V., *Los impedimentos matrimoniales canónicos.* UPB, XVIII (1953), 204-211.

Estudio a través de los códigos de diversos países en lo relativo a impotencia, rapto, crimen, disparidad de cultos y religión mixta.

95. S o r i a S á n c h ez, V., *Los impedimentos matrimoniales canónicos de orden sagrado y de profesión religiosa solemne en las legislaciones civiles.* REDC, VIII (1953), 979-984.

96. S o t i l l o, L. R., *Las fuentes ibéricas del Decreto de Graciano.* MC, XX (1953), 299-329.

En el VIII centenario de la composición del Decreto de Graciano.

97. Z a l b a, M., *El ayuno eucarístico.* EE, 27 (1953), 351-358.

Nuevas disposiciones sobre el ayuno eclesiástico.

2. — Otras Lenguas

98. A g u i r r e, P h., *Annotationes ad Responsiones datas a P. Comm. Codicis d. 26 martii a. 1952.* P. XLII (1953), 152-166.

Se estudian y analizan algunas respuestas dadas por la Comisión Pontificia para la interpretación del Derecho Canónico.

99. B é g u i n, A., *L'affaire Finaly.* Esp. 204 (1953), 100-129.

Nuevos documentos, opiniones de diversos campos, etc., respecto al asunto de los niños judíos Finaly.

100. B e r g h, É., *Jeûne eucharistique et messes du soir.* RDCR, XXV (1953), 34-43.

101. B e y e r, J., *Aux origines des Instituts séculiers.* NRT, LXXXV (1953), 1053-1066.

El A. señala como precursores de ellos los dos institutos concebidos y fundados —tras la disolución de la Compañía de Jesús y en época tan agitada como la que siguió a la Revolución Francesa— por el jesuíta P. Pierre-Joseph Picot de Clorivière: La «Societé du Coeur de Jésus» y la «Société des Filles du Coeur de Marie».

102. C a m e r a, M., *De delictis contra Religionem in jure romano-christiano.* An, XXVIII (1953), 389-410.

103. D e l c h a r d, A., *Le pouvoir dominatif dans les Instituts religieux.* RDCR, XXV (1953), 11-19.

Continuación y fin de RDRC (1952), 158-175.

104. C r e u s e n, J., *Maison provinciale et locale.* RDCR, XXV (1953), 55-60.

Relaciones mutuas entre el superior local y el superior provincial, y de los súbditos con ambos, cuando la Curia provincial forma parte de una casa donde vive también una Comunidad local, con su propio Superior.

105. E g u r e n, A., *De lectionibus sacrorum alumnis prohibitis.* P, XLII (1953), 307-317.

La prohibición de Pío X de la lectura de publicaciones, en orden a los jóvenes que se forman en los seminarios, parece quedar sin efecto, según la mente del legislador, si se consideran los nuevos documentos que sobre dicha materia han emanado de la S. Sede y Congregaciones Romanas, y especialmente según la moderna disciplina canónica.

106. F á b r e g a s, M., *Aliqua de natura boni communis.* P, XLII (1953), 246-262.

107. F á b r e g a s, M., *De castimonia requisita in Sacrorum alumnis.* P, XLII (1953), 121-138.

Sobre la castidad requerida en los aspirantes al sacerdocio, y la certidumbre moral y esperanza fundada que debe dar de la guarda del celibato perpetuo.

108. F u e r t e s, J. B., *De potestate dominativa in Religionibus non exemptis.* CPRM, XXXII (1953), 274-279; 341-346.

Ver: CPRM, XXXII (1953), 198-209.

109. H o l s t e i n, H., *Le mystère de l'obéissance.* Et, 278 (1953), 145-157.

El falso concepto de obediencia en la pieza teatral de Hochwalder, «Así en la tierra como en el cielo», referente a las Reducciones Jesuíticas del Paraguay.

110. H ü r t h, F. X., *Hodierna conscientiae christianae problemata metaphysica, psychologica, theologica.* P, XLII (1953), 238-245.

Síntesis de la discusión tenida en octubre 1953 en la Universidad Gregoriana, sobre los principales problemas que se presentan a la conciencia cristiana: el de la Etica objetiva y la Etica personal, el de la percepción intelectual, los sistemas morales, la conciencia como función plena de la persona, etcétera.

111. L ó p e z A l i j a r d e, J., *Religiosi in Concordato Hispanico.* CPRM, XXXIV (1953), 347-353.

112. L u p o, T., *La «pietas materna» di fronte all'isterectomia e operazioni affini.* Sa, XV (1953), 513-574.

Discusión en torno al tema de la intervención quirúrgica en el útero de la mujer grávida.

113. M a c d o u g a l l, A. J., *The Occlusive Pessary Problem.* SE, V (1953), 209-225.

El A. se pronuncia contra la probabilidad intrínseca o extrínseca de la licitud de la cooperación del cónyuge en tal caso.

114. M o l s, R.; B e r g h, É., *La Conféderation bénédictine.* RDCR, XXV (1953), 65-71.

115. O l i v i e r, B., *La morale des manuels.* sLVS, 27 (1953), 381-400.

Críticas actuales a los manuales de moral: han de ser una mera «summa de peccatis» para uso de los confesores? ¿O será la moral el estudio sistemático de la marcha del alma salvada y transformada por la gracia, en la comunidad cristiana, hacia la unión definitiva con Dios?

116. P a c e t t i, D., *Un tratato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi, falsamente attribuito a Fr. Gerardo da Siena.* AFH, XLVI (1953), 448-457.

117. P e i n a d o r, A., *Confessarius habilis ad consilium ferendum pro recto usu dispensationis ieiunii eucaristici.* CPRM, XXXII (1953), 280-286.

118. P e l s t e r, F., *Nikolaus von Lyra und seine Quaestio de usu paupere.* AFH, XLVI (1953), 211-250.

Nicolás de Lyra fué el exégeta de mayor influjo en el siglo XIV. El A. resume los resultados de la investigación sobre sus obras teológicas y aporta nuevos datos.

119. P o n t e t, M., *«Sur la terre comme au ciel». Essai de critique religieuse.* NRT, LXXXV (1953), 1067-1075.

El drama de Hochwälder sobre las misiones jesuítas del Paraguay, que plantea un pretendido conflicto moral y psicológico en torno a la obediencia.

120. R o m b a i d i, G., *Contrizione, atrizione e loro efficacia in uno scritto del 1553 di L. Lippomano terzo presidente alla Sess. XIV del C. di Trento.* G, XXXIV (1953), 594-602.

121. S e m m e l r o t h, O., *Die Messe im Fernsehen. Theologische*

Gesichtspuncte. SDZ, 152 (1952-53), 442-449.

Acerca de las objeciones opuestas por Clemens Münster y Antón Bohm contra la transmisión de la Misa por televisión.

122. Snoeck, A., *Fécondation inhibée et morale catholique.* NRT, LXXXV (1953), 690-702.

Malicia moral del empleo de un producto químico temporariamente esterilizante.

123. Snoeck, A., *Morale catholique et devoir de fécondité.* NRT, LXXXV (1953), 897-911.

124. Soras, A. de, *La doctrine catholique des exigences et des limites de l'obéissance.* RAP, 73 (1953), 881-900.

Excelente artículo que considera sintéticamente los aspectos que hoy más interesan del problema, o que pueden ofrecer dificultad o prestarse a malentendidos.

125. Sturzo, L., *Mensogna e verità.* CDV, VIII (1953), 465-470.

A los teóricos de la distinción entre moral y política.

126. Tesson, E., *L'Église et la rupture du lien conjugal (III): Les Procès en nullité.* Et, 278 (1953), 200-209.

127. Tesson, E., *Un prêtre peut-il revenir à l'état laïc?* Ét, 279 (1953), 55-62.

128. Tumbas, S., *De efficaci causa damni injusti.* P, XLII (1953), 318-361.

129. Zalba, M., *De vi canonis 2254, § 1, in ordine ad absolutionem censurarum ab homine.* P, XLII (1953), 288-306.

C. — SAGRADA ESCRITURA

1. - En Español y Portugués

130. An., *La Biblia, propiedad de la Iglesia Católica.* CB, 109-110 (1953), 161.

131. Aristizábal, T., *Manuscritos hebraicos del Mar Muerto.* RJ, XL (1953), 141-147.

132. Asensio, F., *Sugerencias del Salmista «Peregrino y extranjero» (Salm. 39, 13).* G, XXXIV (1953), 421-426.

133. Ayuso M., T., *Valor crítico de la Biblia de Gutenberg.* CB, 109-110 (1953), 165-167.

134. Ayuso Marazuela, T., *Origen español del Códice Lugdunense de la Vetus Latina.* EB, XII (1953), 377-395.

135. Blaeser, P., *Las Promesas del Primado. (Mat. 16, 13-20).* RBL, 15 (1953), 81-85.

136, Bellet, P., *La forma homilética del Comentario de Aponio al Cantar de los Cantares.* EB, XII (1953), 29-38.

Comentario que se había atribuído a San Jerónimo.

137. Bover, J. M., *Autenticidad de Lc. 9, 54-56.* EE, 27 (1953), 347-349.

Sobre la petición de los discípulos de que bajara fuego del cielo y castigase a los enemigos del Mesías.

138. Bover, J. M., *Si peccaverit in te frater tuus... Mt. 18-15.* EB, XII (1953), 195-198.

Un caso interesante de crítica textual.

139. Caubet, F. J., *De Roma a Creta descorriendo el viaje de San Pablo.* CB, 115 (1953), 369-374.

140. Gaubet. J., *Importantísimos descubrimientos en el desierto de Judá.* (Conclusión). CB, 109-110 (1953), 187-194.

Ver: CB, 108 (1953), 129-135. Los valiosos aportes a la ciencia bíblica provenientes de las excavaciones en Khirbet Qumran y en las grutas de Wadi Murabba'At (1952).

141. Cepeda, J. G., *La mujer de Sicar.* CB, 114 (1953), 332-335.

El episodio de Jesús con la samaritana.

142. Cepeda, J. G., *La restauración provisional.* CB, 111-112 (1953), 257-261. (Conclusión).

Sobre la restauración nacional y religiosa proyectada en los días del cautiverio del pueblo de Israel. (Ver: CB, 25 (1950), 121; 102, XX (1952), 292; 104 (1953), 4-6.

143. Colunga, A., *La Sabiduría.* CB, 111-112 (1953), 237-241.

El concepto de «sabiduría» en la Sagrada Escritura.

144. Colunga, A., *Un ejemplo de los géneros literarios.* CB, 109-110 (1953), 177-179.

Son en la Biblia un medio de penetrar en las intenciones de los autores inspirados, precisar el sentido de sus palabras y resolver las dificultades que presenta el texto sagrado.

145. Collantes, J., *La más antigua interpretación de Jo. 4, 35.* EE, 27 (1953), 339-345.

¿No decís vosotros que aún faltan cuatro meses y luego la cosecha?

146. Criado, R., *Arqueología y Biblia.* Me, II (1953), 354-360.

Confirmación de los datos de la Biblia por la Arqueología palestinense.

147. Criado, R., *Valor hipostático del nombre divino en el Antiguo Testamento.* EB, XII (1953), 273-316; 345-376.

148. Díez Macho, A., *¿Cesará la «Torá» en la Edad Mesiánica?* EB, XII (1953), 115-158.

149. Emmi, B., *El decreto tridentino sobre la Vulgata en los comentarios de la primera polémica protestante-católica.* CB, 113 (1953), 300-301.

Resumen del art. publicado por el A. en la revista «Angelicum», de Roma, abril-junio 1953.

150. Enciso, J., *Mizmor, shir y máskil.* EB, XII (1953), 185-194.

Títulos que a veces se encuentran en los salmos, sin que hasta ahora se haya dado satisfactoria explicación de su contenido.

151. Fuchs, J., *A través de la Biblia.* RBL, 15 (1953), 88-90; 130-132.

(Ver RBL, 15 (1953), 56-59).

152. G. A., *Explicación exegética de las peticiones del Padre Nuestro.* CB, 115 (1953), 375-377.

153. Giraldo Ramírez, N., *Apuntes bíblicos.* SM, VII (1953), 143-151.

Sobre el pasaje de Luc. 49b-50, «¿No sabíais que en las cosas que son de mi Padre me conviene estar? Mas ellos no habían entendido lo que les había dicho».

154. González Ruiz, J., M., *Teandrismo de la cristología de San Pablo.* EB, XII (1953), 257-272.

155. H. J., *¿Salmos mesiánicos o Salmos nacionales?* CB, 114 (1953), 323-327.

156. L. S., *Consideración sobre «La mujer del Apocalipsis».* CB, 111-112 (1953), 249.

157. Leal, J., *La Eucaristía y la Parábola del Buen Pastor (Jo. 10, 1-18).* EE, 27 (1953), 317-324.

158. López Palacios, S., *La Biblia en el Quijote. II.* SM, VII (1953), 161-219.

159. Llamas, J., *Los epígrafes de los Salmos en las Biblias castellanas judías medievales.* Sef, XIII (1953), 239-256.

160. Magaldi, J. B., *El Libro Eterno.* CB, 114 (1953), 321-322.

A propósito de la Asociación Bíblica Católica constituída en Buenos Aires en diciembre de 1951.

161. Manzo, G. J., *El sacerdocio del Antiguo Testamento.* CB, 113 (1953), 312-313.

Resumen del art. publicado por el A. en la revista «Moctezuma», de México (enero 1953), 36-48.

162. M a r q u a r d t, G., *El Movimiento Bíblico Católico en Alemania.* EB, XII (1953), 199-203.

163. M e i n e r t z, M., *La esencia del Apocalipsis.* RBL, 15 (1953), 117-120.

164. M e s s e n s, G., *Medidas, pesas y monedas en la Biblia.* RBL, 15 (1953), 86-87.

(Ver RBL, 14 (1952), 112-114; 15 (1953), 45-52).

165. M u ñ o z I g l e s i a s, S., *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejotestamentario.* EB, XII (1953), 159-183.

Comunicación leída en la Semana Bíblica Española (Madrid, setiembre de 1952).

166. N o r t h, R., *El nuevo «santuario» de Jericó.* EE, 27 (1953), 325-337.

Información aún incompleta acerca de la fecha de los muros de Josué.

167. O g a r a,F., *Lucas 14, 1-11. (Comentario sobre el Evangelio de la Misa del Domingo 16 después de Pentecostés).* RBL, 15 (1953), 90-94.

168. O g a r a, F., *La lengua que Jesús habló.* RBL, 15 (1953), 121-123.

169. O t t o, B., *Los hallazgos del desierto de Judá.* RBL, 15 (1953) 125-129.

170. P á r a m o, S. d e l, *El fin de las parábolas de Cristo y el Salmo 77.* MC, XX (1953), 233-255.

171. P e i n a d o r, M., *Idea central del discurso de Jesús después de la Cena (Joh. XVI-XVIII).* EB, XII (1953), 5-28.

172. P l a n a s, F., *Jeremías y Abdemelec.* CB, 113 (1953), 302-303.

173. R á b a n o s, R., *La paz en Isaías.* CB, 111-112 (1953), 229-236.

174. R a m í r e z, A. F., *El valle de Josafat.* CB, 114 (1953), 346-348.

El que en la Biblia es mencionado frecuentemente con el nombre de «Valle del Cedrón».

175. R a m o s G a r c í a, J., *Un reciente comentario al libro del Génesis.* EB, XII (1953), 227-255.

Reparos al libro del profesor J. Chaine «Le livre de la Genèse», cuya exégesis no parece a veces compatible con la inerrancia bíblica.

176. R o w l e y, H. H., *Moisés y el Decálogo.* CT, 7 (1953), 3-22.

Opinión protestante sobre el origen de los diez mandamientos.

177. S n a i t h, N. H., *El impacto de la crítica bíblica.* CT, 7 (1953), 43-57.

Reconoce el A., protestante, la labor de los escritores católicos, desde San Jerónimo, en la depuración de los textos bíblicos.

178. S t o c k w e l l, B. y L ó p e z, J. M., *La Biblia de Ferrara. 1553-1953.* CT, 7 (1953), 82-95.

179. T u r r a d o, L., *El problema de las citas bíblicas.* CB, 113 (1953), 294-299.

180. V a l v e r d e, C., *Códices, incunables y manuscritos bíblicos en la Catedral de Segovia.* CB, 109-110 (1953), 173-176.

En el IV centenario de la publicación de la primera versión española del Antiguo Testamento.

181. V i d a l, A., *La Biblia en la historia de las conversiones.* CB, 109-110 (1953), 205-206; CB, 111-112 (1953), 242-244.

San Agustín y Eugenio Zolli. Este último, Profesor en la Universidad de Roma, Gran Rabino y Jefe de la comunidad judía, que se convirtió en 1945. Paul Claudel y Enrique Matorras.

182. Y u b e r o, D., *A propósito de un centenario bíblico. «La Biblia de Gutenberg».* CB, 109-110 (1953), 162-164.

183. Y u b e r o, D., *La «Nueva Jerusalén» del Apc. 21, 1 ss.* CB, 115 (1953), 359-362.

184. Y u b e r o, D., *Nuevos descubrimientos bíblicos en Palestina.* CB, 114 (1953), 328-331.

Las grutas de Murabba'at y sus documentos.

2. — Otras Lenguas

185. A l l e n, E. L., *Representative-Christology in the New Testament.* HTR, XLVI (1953), 161-169.

Recientes discusiones acerca del origen y funciones del Ministerio Cristiano han hecho fijar la atención en el «shaliach» del judaísmo rabínico como posible precursor del concepto de apóstol.

186. B a r d y, G., *La lecture de la Bible aux premiers siècles chrétiens.* BVC, 2 (1953), 25-39.

187. B a u e r, I. B., *Num beatitudinis accidentalis varii gradus Scripturarum testimoniis probari queant.* VD, 31 (1953), 274-281.

188. B a u m g a r t e n, J. M., *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls.* HTR, XLVI (1953), 141-159.

Los documentos hallados en Qumrān obligan a una revisión del concepto de sacrificio y adoración entre los judíos.

189. B e a, A., *Neue Handschriftenfunde in Palästina.* SDZ, 152 (1952/53), 248-253.

Acerca de los manuscritos hebreos descubiertos en Ain Feschcha en Palestina.

190. B o i s m a r d, M. E., *Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième Évangile.* RB, LX (1953), 347-371.

191. B o n n a r d, P., *Le sermon sur la montagne.* RTP, IV (1953), 233-246.

192. B o u y e r L., *Parole divine et Église.* BVC, 1 (1953), 7-20.

Problema complejo el que plantea la relación entre el Evangelio y la Iglesia, siendo los Evangelios escritos, que ella misma nos da, como el sagrado involucro de ese Evangelio no escrito que ella lleva en sí misma, llevando a Cristo.

193. B r u n e c, M., *Sermo Eschatologicus (continuatur).* VD, 31 (1953), 211-220; 282-290. 344-351.

194. B r u n e t, A. M., *Le chroniste et ses sources.* RB, LX (1953), 481-508.

El autor del libro de las Crónicas ha utilizado como fuentes el Pentateuco y los Profetas anteriores.

195. B u l s t, W., *Novae in sepulturam Jesu inquisitiones.* VD, 31 (1953), 257-273; 352-359.

196. C a m p e a u, L., *Theudas le faux prophète et Judas le Galiléen.* SE, V (1953), 235-245.

197. C a v a l l e t t i, S., *La terminologia biblica per «bastone».* An, XXVIII (1953), 411-424.

Diversos matices de la palabra «bastón» o «cayado» en la Biblia.

198. C e r f a u x, L., *L'itinéraire du Règne de Dieu au Royaume des cieux.* BVC, 2 (1953), 20-32.

199. C o p p e n s, J., *Le messianisme israelite d'après Paul de Broglie.* ETL, XXIX (1953), 585-608.

En el estudio de los orígenes de las posiciones de la exégesis católica contemporánea referente a las esperanzas mesiánicas del Antiguo Testamento, tres autores han ejercido notable influencia: Pascal, Loisy y Broglie.

200. C o s t e, J., *Portrait de Néhémie.* BVC, 2 (1953), 44-56.

201. C h a r l i e r, C., *La Présence dans l'absence. (Jean 13, 31; 14, 31).* BVC, 2 (1953), 61-75.

202. C h a r l i e r, C., *Le manifeste d'Étienne. (Actes 7).* BVC, 2 (1953), 83-93.

203. C h a r l i e r, C., *Le mouvement biblique à la croisée des chemins.* BVC, 2 (1953), 7-19.

204. C h a r l i e r, C., *Le Serviteur glorifié. Isaïe LII, 13 - LIII, 12.* BVC, 1 (1953), 56-77.

205. D a h o o d, M., *The Root GMR in the Psalms.* ThS, XIV-4 (1953), 595-598.

206. D a n i é l o u, J., *Le cantique de Moïse et la Vigile pascale.* BVC, 1 (1953), 21-30.

207. Davies, W. D., *«Knowledge» in the Dead Sea Scrolls and Mathew 11: 25-30.* HTR, XLVI (1953), 113-139.

Interpretación del texto de Mateo 11, 25-30, a base de los descubrimientos en el Mar Muerto.

208. Dubarle, A. M., *Une source du livre de la Sagesse?* RSPT, XXXVII (1953), 425-443.

Los manuscritos descubiertos junto al Mar Muerto, en particular una sección del «Manual de Disciplina», presentan una semejanza característica con el Libro de la «Sapientia» en lo referente a la recompensa de los justos y al castigo de los impíos.

209. Feuillet, A., *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique* (suite). RB, LX (1953), 321-346.

Ver: RB, LX (1953), 170-202.

210. Follet, R., *Palmyra.* VD, 31 (1953), 221-225.

Las investigaciones modernas en torno a la antigua ciudad de Palmyra, según la obra de Jean Starcky «Palmyre», París, 1952.

211. Francen, I., *Un effort d'éditions d'ordre biblique dans l'Église réformé.* BVC, 2 (1953), 113-115.

212. Gelin, A., *Les quatre lectures du Psaume XXII.* BVC, 1 (1953), 31-39.

213. Gelin, A., *Le testament de Josué.* BVC, 2 (1953), 63-71.

214. George, A., *L'orientation actuelle des études évangéliques.* BVC, 1 (1953), 105-110.

215. Giet, S., *Les trois premiers voyages de saint Paul à Jérusalem.* RSR, XLI (1953), 321-347.

216. Gray, N., *Comment je lis la Bible avec mes enfants.* BVC, 2 (1953), 105-109.

217. Guillet, J., *Les sources scripturaires de la foi en la résurrection de la chair.* BVC, 2 (1953), 40-50.

218. Kopp, Cl. *La Béthel du Khirbet Garabe.* RB, LX (1953), 513-523.

Investigación para localizar la tentación de Abraham, el sueño de Jakob, el culto idolátrico a partir de Jeroboam.

219. La Croix-Rousse, A. de, *La Femme au temps des Juges.* BVC, 1 (1953), 40-50.

220. Lambert, G., *Le Livre d'Isaïe parle-t-il des Chinois?* NRT, LXXXV (1953), 965-990.

En el versículo (XLIX, 12) para el A. es ya una conquista definitiva la imposibilidad de identificar «Sînîm» con la China, y la única opinión aceptable es la que ubica el misterioso país como Syene, Assuan.

221. Lattey, C., *Camelus per foramen acus.* VD, 31 (1953), 291-292.

Cristo hablaba algo hiperbólicamente al afirmar la facilidad de pasar un camello o cable náutico por el ojo de una aguja.

222. Marquardt, G., *Le Mouvement biblique en Allemagne.* BVC, 2 (1953), 110-113.

223. Massaux, E., *Etat actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament.* NRT, LXXXV (1953), 703-726.

Comunicación a las Jornadas Bíblicas celebradas en Lovaina (1 al 3-IX-1952).

224. Menoud, Ph. H., *Nouveaux ouvrages sur l'Évangile de Jean.* RTP, IV (1953), 252-256.

225. Michaux, W., *De la Communauté de Jérusalem aux Églises pauliniennes. (Actes 1 à 12).* BVC, 2 (1953), 72-82.

226. Michaux, W., *Les cycles d'Élie et d'Élisée (I Rois 17 à 2 Rois 13, 22).* BVC, 2 (1953), 76-99.

227. Michaux, W., *L'Évangile selon Marc.* BVC, 1 (1953), 79-97.

228. Milik, J. T., *Une inscription et une lettre en araméen Christo-Palestinien.* RB, LX (1953), 526-539.

Proveniente de un lugar aún no identificado de la Transjordania occidental.

229. M o r a, G., *Il pensiero teologico di Bernardino Varisco. IS,* VIII (1953), 395-423.

230. M o r e t t a, R., *Chi fu la peccatrice che unse d'unguento Gesù?* LSC, LXXXI (1953), 350-370.

Dificultades para identificar definitivamente a la mujer que, durante la cena ofrecida al Maestro por el fariseo Simón, derramó el precioso ungüento sobre los pies de Jesús (Luc. 7, 36-50).

231. N o b e r, P., *Lectio vere divina qua benignitas Dei gustatur ac sapitur.* VD, 31 (1953), 193-208.

Importancia que se dió a la Sda. Escritura en toda la escuela cisterciense desde San Bernardo de Claraval hasta Helinando, Abad de Freidmont, muerto en 1235.

232. P a l m a r i n i, N., *Emmanuelis prophetia et bellum syroephraimiticum (Isaias 7, 10-25).* VD, 31 (1953), 321-334.

233. P a l m a r i n i, N., *Notula critica in tertium Carmen Servi Jahwe. (s. 50, 4).* VD, 31 (1953), 209-210.

239. P a u t r e l, R., *Data sunt a pastore uno (Eccl., XII, 11).* RSR, XLI (1953), 406-410.

Sobre un versículo oscuro del epílogo del Qohéleth, que la Vulgata traduce así: «Quae per magistrorum consilium data sunt a pastore uno». Este pastor ¿es el Sanhedrín, heredero de Moisés, o Salomón o Dios mismo, inspirador de toda la Escritura?

235. P e l l e t i e r, A., *Le Vocabulaire du Commandement dans le Pentateuque des LXX et dans le Nouveau Testament.* RSR, XLI (1953), 518-524.

236. P i a n a, G., *Il pensiero di Giacomo Barzelotti.* IS, VIII (1953), 424-453.

Su estudio sobre Hipólito Taine publicado en 1895. Análisis del ensayo «Italia mística e Italia pagana» y de su estudio sobre David Lazzaretti.

237. R o b e r t s, C., *An Early Papyrus of the First Gospel.* HTR, XLVI (1953), 233-237.

Papiro conservado en la biblioteca del Magdalen College de Oxford, con fragmentos del Evangelio de San Mateo.

238. R y c k m a n s, G., *A propos des noms de parenté en safaïtique.* RB, LX (1953), 524-525.

239. S c h ü r m a n n, H., *Die Dubletten im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens.* ZhTh, 75 (1953), 338-345.

240. S c h u s t e r, I., *Actus Apostolorum.* LSC, LXXXI (1953), 371-374.

La intención de Lucas al escribir los «Actos de los Apóstoles».

241. S p i c q, C., *Le verbe «agapáo» et ses dérivés dans le grec classique.* RB, LX (1953), 372-397.

La «caridad» es una noción específicamente neotestamentaria y los autores inspirados han encontrado su expresión «agapao-agápe» en los Setenta.

242. S p i c q, C., *Une réminiscence de Job XXXVII, 13 dans I Cor. IV, 21,* RB, LX (1953), 509-512.

243. S t e c h e r, R., *Die persönliche Weisheit in den Proverbien. Kap. 8.* ZkTh, 75 (1953), 411-451.

Diversos problemas relacionados con la «sabiduría personal» de que hablan los Proverbios.

244. S t r o b e l, A., *Chronique biblique Ancien Testament* (suite). RUO, 23 (1953), 222*-232*.

Ver: RVO, 20 (1950), 200 ss.

245. V a n d e n B u u s c h e, H., *L'attente de la grande Révélation dans le quatrième Évangile.* NRT, LXXXV (1953), 1009-1019.

246. V a n d e r M e e r s c h, J., *Problema de expugnatione Sichem ab Abimelech (Jud. IX, 22-49).* VD, 31 (1953), 335-343.

247. V a n I m s c h o o t, P., *L'Esprit selon l'Ancien Testament.* BVC, 2 (1953), 7-24.

248. V a u x, R. d e, *Exploration de la région de Qumrân.* RB, LX (1953), 540-561.

D. — PATROLOGIA

1. - En Español y Portugués

249. M a r t i n s, M., *Em nome de S. Bernardo. (O «Tratado das Meditações e Pensamentos», em portugues).* Br, LVII (1953), 422-428.

250. O r b e, A., *S. Ireneo y la iteración de las nupcias.* P, XXXIV (1953), 653-655.

251. R e z a, E., *San Bernardo y su tiempo.* RLA, XVIII (1953), 81-85.

2. - Otras Lenguas

252. D e m a n, T h., *Le «De officiis» de saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale.* RSPT, XXXVII (1953), 409-424.

El tratado «de officiis ministrorum» permite al historiador observar una de las etapas de la lenta y laboriosa formación de esta parte moral de la teología científica.

253. J o n e s, A. H. M., *St. John Chrysostom's Parentage and Education.* HTR, XLVI (1953), 171-173.

Estudio histórico acerca de la familia del Crisóstomo y de la educación que recibió.

254. G a l t i e r, P., *Nestorius mal compris, mal traduit.* G, XXXIV (1953), 427-433.

Genuino sentido de la carta de Nestorio a San Cirilo, a la que generalmente se le ha atribuído un sentido, que, lejos de contradecir el pensamiento de Cirilo, se halla de acuerdo con él.

255. H o l s t e i n, H., *Les témoins de la révélation d'après saint Irénée.* RSR, XLI (1953), 410-420.

256. L e b o n, J., *Le sort du «Consubstantiel» Nicéen. II.* (Ver RHE, XLVII (1952), 485-529). RHE XLVIII (1953), 632-682.

Consagrada a San Atanasio la primera parte de este estudio, se dedica esta segunda a la doctrina de San Basilio sobre el término «consubstancial» en el Concilio de Nicea.

257. L e d r u s, M., *Eclosion et concept de la charité.* P. XXXVI (1953), 656-663.

Profundo comentario al reciente libro de Philantie: «De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur» (Orientalia Christiana Analecta, 137).

258. M u y l d e r m a n s, J., *Un texte grec inédit attribué à Jean de Lycopolis.* RSR, XLI (1953), 525-530.

Contenido en el códice gr. Add. 28825 del British Museum.

259. P a c e t t i, D., *I sermoni quaresimali di S. Giacomo della Marca, contenuti nel codi 187 della Bibl. Angelica.* AFH, XLVI (1953), 302-340.

Después de la descripción del códice, se demuestra que S. Giacomo della Marca es realmente el autor de los sermones allí contenidos.

260 S e m m e l r o t h, O., *Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs - und Offenbarungslehre des Ps. - Dionisius Areopagita.* Sch, XXVIII (1953), 481-503.

Estudio sobre la doctrina de Dionisio Areopagita acerca de Dios en sí y de Dios como Creador.

261. S m o t h e r s, E. R., *Chrysostom and Symeon (Acts XV, 14).* HTR, XLVI (1953), 203-215.

Comentarios homiléticos de S. Juan Crisóstomo al pasaje de los Actos de los Apóstoles, XV, 14.

E. — MARIOLOGIA

1. - En Español y Portugués

262. A b a d, C. M., *Preparando una embajada concepcionista en el año 1656. Estudio sobre cartas inéditas al Rey Don Felipe IV y al Papa Alejandro VII.* MC, XX (1953), 25-63.

Heroicos empeños de Felipe IV en favor de la causa de la Inmaculada Concepción.

263. **Basilio de San Pablo**, *La teología de la Maternidad espiritual de María en la espiritualidad de Santa Gema Galgani.* EMH, III (1953), 467-468.

Al cumplirse el 11-IV-1953, los cincuenta años del fallecimiento de la santa.

264. **Gutiérrez, P. C.** *San Bernardo, Cantor de la Virgen.* RLA, XVIII (1953), 69-72.

265. **Hornedo, F. de**, *La pintura de la Inmaculada en Sevilla. (Primera mitad del siglo XVII).* MC, XX (1953), 167-198.

266. **Leme Lopes, F.**, *Na maior Cruzada da História.* V, X (1953), 261-270.

Sobre el mes mariano de permanencia de Na. Sra. de Fátima en Río de Janeiro (12 mayo-14 junio 1953).

267. **M. I.**, *¿Contiénese en la Sda. Escritura la Asunción de la Virgen?* CB, 111-112 (1953), 254-256.

El único texto que parece contener formalmente esta doctrina, aunque de modo implícito, es el Protoevangelio (Gn. 3,15).

268. **Molinero L. M.**, *San Bernardo, Escritor.* RLA, XVIII (1953), 73-76.

269. **Pazos, M. R.**, *La Asunción de Nuestra Señora en las misiones franciscanas de Méjico.* AIA, XIII (1953), 329-352.

270. **Pellicer, L. C.**, *El Venerable Padre Luis de la Puente, S. I., apologista de la Inmaculada Concepción.* MC, XX (1953), 65-107.

271. **Prada, B.**, *Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá y el Decreto de la Inquisición española sobre el débito.* EM, III (1953), 281-304.

Ecos de la efervescencia inmaculatista entre los teólogos españoles del siglo XVII en torno a la cuestión de la «preservación del débito» del pecado original y al problema íntimamente relacionado de la «redención de María».

272. **Solá, F. de P.**, *La Corredención Mariana, en los escritos de S. Bernardo. En el octavo centenario de la muerte del Doctor Melifluo.* EE, 27 (1953), 427-462.

273. **Suárez, P. L.**, *Soteriología del Magnificat.* EM, III (1953), 447-466.

274. **Suárez, P. L.**, *Un texto mariológico en Miqueas.* CB, 111-112 (1953), 247-248.

«Pero tú, Belén de Efrata..., de ti me saldrá quien señoreará Israel...» (Mich. 5,3).

275. **Urquiri, T.**, *La Medalla-Escapulario y el privilegio Stockiano. (Decreto del Santo Oficio del 16 de Diciembre de 1910).* REDC, VIII (1953), 885-907.

276. **Villasante, L.**, *Vida y doctrina mariana de la Sierva de Dios R. M. Angeles Sorazu, Concepcionista Franciscana (1873-1921).* MC, XX (1953), 109-166.

2. — Otras Lenguas

277. **Brucculeri, A.**, *L'Anno Mariano.* LCC, IV (1953), 377-386.

Finalidades del Año Mariano 1954 proclamado por Pío XII para conmemorar el centenario de la definición dogmática de la Inmaculada.

278. **Capelle, B.**, *L'Assunzione e la Liturgia (In Constitutionem Apostolicam «Munificentissimus Deus» commentarii, 7).* Ma, 15 (1953), 241-276.

279. **Capelle, B.**, *Gloires de l'Assomption. Dans un écrit byzantin du haut Moyen-Age.* LQLP, XXXIV (1953), 151-156.

280. **Di Fonzo, L.** *S. Antonius Patavinus Assumptionis marialis testis (In Constitutionem Apostolicam «Munificentissimus Deus» commentarii, 11).* Ma, 15 (1953).

281. **Gallus, T.**, *Doctrina assumptionis apud Jodocum Clichtoveum († 1543).* Ma, 15 (1953), 288-303.

282. G u i m a r a e n s, F. d e, *La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350.* EF, IV (1953), 23-51.

283. K e a t i n g, G. M., *The divine and spiritual Maternity of the Blessed Virgin Mary.* EM, III (1953) 305-320.

Estudio basado en las encíclicas marianas de León XIII.

284. L e g i s a, A., *Divina Maternitas Mariae in Sergio Bulgakov.* EM, III (1953), 393-446.

S. Bulgakov, nacido en 1871 en Rusia central, ortodoxo, marxista, converso luego al cristianismo y ordenado sacerdote en 1917, muere en 1944. Profesor de Teología en el Colegio Ortodoxo «S. Sergio», de París.

285. P e i n a d o r, M., *De triumpho B. Virginis supra mortem per eius Assumptionem iuxta bullam «Munificentissimus Deus».* EM, III (1953), 321-336.

286. P h i l i p s, G., *Perspectives mariologiques: Marie et l'Église. Essai bibliographique 1951-1953.* Ma, 15 (1953), 436-511.

287. P i a u l t, B., *De la médiation de la Vierge Marie.* NRT, LXXXV (1953), 1020-1038.

288. R o s c h i n i, G. M., *On the nature of the Corredemptive merit of the blessed Virgin Mary.* Ma, 15 (1953), 277-287.

289. S o a r e s, E., *Severianus of Gabala and the Protoevangelium.* Ma, 15 (1953), 401-411.

290. S p e d a l i e r i, F., *Il Protovangelo. Nuovo saggio d'interpretazione mariologica.* Ma, 15 (1953), 528-554.

291. T o g n e t t i, H., *L'Immacolata al Concilio Tridentino.* Ma, 15 (1953), 304-374; 555-586.

292. W e i s w e i l e r, H., *Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon.* Sch, XXVIII (1953), 321-360; 504-525.

Evolución de la doctrina mariológica en Occidente después de la definición dogmática del Concilio Calcedonense.

F. — ASCETICA Y MISTICA

1. - En Español y Portugués

293. A b a d, C. M., *San Bernardo.* ST, XLI (1953), 449-454.

En el 8.º centenario de su nacimiento.

294. A b a d, C. M., *Un esclavo de María. Don José Bau Burguet, Presbítero.* ST, XLI (1953), 700-717.

Sacerdote valenciano, fallecido santamente el 22 de noviembre de 1932.

295. A l o n s o, J., *Explicación de las peticiones del Padre Nuestro.* ST, LXI (1953), 395-402; 478-482; 659-664.

Ver: ST, XLI (1953), 326-333.

296. D o m i n g o d e S a n t a T e r e s a, *La doctrina de la Infancia Espiritual.* MoC, 61 (1953), 9-48.

Génesis y evolución en la vida y pensamiento de Sta. Teresita del Niño Jesús.

297. F i e r r o T o r r e s, R., *El Marqués de Comillas, camino de los altares.* A, XXIV (1953) 312-317.

Biografía del Siervo de Dios D. Claudio López Bru.

298. H a u s e r, F. M. d e, *El don de entendimiento.* RBL, 15 (1953), 95-96.

299. J i m é n e z D u q u e, B., *De nuevo sobre el conocer místico.* RET, XIII (1953), 371-382.

300. J o s é M a r í a d e l a C r u z, *Práctica de la oración mental.* MoC, 61 (1953), 155-199.

Circunstancias de la oración. Sentido y dificultades en la oración. Consuelos y arideces. Meditación y sus clases. Contemplación. Etapas de la oración. La oración afectiva.

301. L i m a, S. H. d e, *Santa Teresinha e Madre Maria Gonzaga.* V,X (1953), 419-433.

La biografía de Santa Teresita escrita por Maxence Van-der-Meersch en 1947, «Romance de un alma», fué una triste mutilación de «Historia de un alma», llena de interpretaciones personales, destituída de base documental y con acusaciones ofensivas contra el Carmelo de la época de la Santa y contra la Superiora, Madre María de Gonzaga.

302. Lucas, F. J., *Elevaciones Sacerdotales.* ST, XLI (1953), 403-410; 649-655.

Sobre el texto «¿Me amas tú más que éstos?» (Juan 21, 15). Ver: ST, XLI (1953), 14-19; 208-211.

303. Meseguer, P., *Los sueños y la dirección espiritual.* RF, 148 (1953), 143-159.

304. Nicolau, M., *Notas de la espiritualidad jesuítica.* M, 25 (1953), 259-288.

305. Pacheco, J. M., *San Bernardo de Claraval.* RJ, XL (1953), 68-76.

306. Philippe de la Trinité, *Confianza y amor perfecto en la escuela de Santo Tomás de Aquino y Sta. Teresa del Niño Jesús.* MoC, 61 (1953), 65-91.

307. Pimentel, M., *Mensagem de Santa Clara aos homens de nosso tempo.* VP, 11 (1953), 337-349.

308. Segura, F., *Cumbres heroicas. La Beata Rafaela María del Sagrado Corazón.* RF, 147 (1953), 600-606.

En el primer aniversario de su beatificación.

309. Simeón de la Sgda. Familia, *Un códice singular de la segunda redacción del «Cántico» sanjuanista: el Ms. de los PP. Trinitarios de Roma.* EC, I (1951-54), 160-229.

Contiene el «Cántico espiritual» de San Juan de la Cruz según su segunda redacción (Cant. B).

310. Solla, S., *Ascesis de Adviento y Navidad.* RLA, XVIII, (1953) N.º 161, 2-5.

311. Tomás de San Juan de la Cruz, *El P. Juan G. Arintero, y la tradición espiritual.* MoC, 61 (1953), 121-138.

Comentario a la VI Ed. de «La evolución Mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia», del insigne dominico.

2 - Otras Lenguas

312. Beinaert, L., *La question du merveilleux.* Ét. 279 (1953), 214-224.

Mística y falsa mística: la obra del Prof. Lhermitte y las críticas del Ab. Combes; la obra del Dr. Giscard sobre M. Teresa Noblet. Abundancia de la literatura actual sobre las gracias extraordinarias, lo demoníaco, etc.

313. Bergh, É., *Vocation hospitalière et vie de piété.* RDCR, XXV (1953), 75-82.

314. Blanchard, P., *Saint Bernard docteur de l'humilité.* RAM, XXIX (1953), 289-299.

315. Bogliolo, L., *La metafisica tomista dell'amor di Dio. «Luce intellettual piena d'amore».* Sa, XV (1953), 613-630.

316. Bonhomme, A. de, *Le rétablissement des voeux solennels des Moniales.* RDCR, XXV (1953), 107-111.

317. Broeck, A. van den, *Juvénat et liberté de la vocation.* RDCR, XXV (1953), 130-143.

318. Combes, A., *La loi de l'apostolat missionnaire.* PC, 27 (1953), 76-90.

A través de Sta. Teresita del Niño Jesús.

319. Daniélou, J., *Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: La doctrine des deux esprits.* DV, 25 (1953), 127-136.

320. Dempf, A., *Der Geist Bernhards von Clairvaux.* WW, 6 (1953), 353-369.

Con ocasión del 800.º aniversario de la muerte de San Bernardo, Abad de Claraval.

321. Dirks, G., *Le «De Regno Christi» et la personne du Christ.* RAM, XXIX (1953), 317-326.

Interpretación de la meditación del «Reino» en los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola. (Cf. de Ravinel R., S. J., «L'appel du Christ», en RAM, XXIX (1953) 327-336).

322. D u m e i g e, G., *L'encyclique «Doctor Mellifluus» sur saint Bernard.* RDCR, XXV (1953), 97-104.

El ejemplo y la oración de los santos no influye sólo entre sus contemporáneos, sino que su acción se extiende por sobre los siglos a todo ese universo que querían ganar para Cristo.

323. G a b r i e l de S a i n t e - M a r i e M a d e l e i n e, *L'Esprit-Saint et l'Église visible dans la direction spirituelle.* EC, I (1951-54), 70-90.

324. H e e r, F., *Der Heilige der Kreuzzüge.* SDZ, 152 (1952-53), 321-331.

San Bernardo de Claraval. En el 800º aniversario de su muerte.

325. J u l i e n - E y m a r d d' A n g e r s, *Sénèque et le Stoïcisme dans le «Traité de l'Ordre de la Vie et des Moeurs» de Julien Hayneuve, S. I.* (1639). RSR, XLI (1953) 380-405.

326. L a s i é, D., *Hugo de S. Victore auctor operis «De contemplatione et eius speciebus».* An, XXVIII (1953), 377-388.

327. L o n g p r é, E., *Sainte Claire d'Assise.* EF, IV (1953, 56-21.

328. L u c i e n - M a r i e d e S t. J o s e p h, *Actualité de la mission de Saint Jean de la Croix.* EC, I (1951-54), 3-12.

329. R a h n e r, K., *Sendung zum Gebet.* SDZ, 152 (1952-53), 161-169.

Los cristianos no creemos lo suficiente en el poder de la oración.

330. R a v i n e l, R. d e, *L'appel du Christ.* RAM, XXIX (1953), 327-336.

Interpretación de la meditación del «Reino» en los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola. (Cf. Dirks, G., S. I., «Le «De Regno Christi» et la personne du Christ», en RAM, XXIX (1953), 317-326).

331. R a y e z, A., *Le «Traité de la contemplation» de dom Claude Martin.* RAM, XXIX (1953), 206-249.

Refutación de los principales errores de los quietistas, impresa en París en 1695.

332. S t o e l e n, A., *Recherches récentes sur Denys le Chartreux.* RAM, XXIX (1953), 250-258.

Evolución doctrinal del célebre Dionisio el Cartujo, estudiada a través de la inmensa producción literaria de este autor (1402/3-1471).

6. — LITURGIA Y ARTE SAGRADO

1. — En Español y Portugués

333. A v i l a, B., *Simbolismo Sacramental.* RLA, XVIII, 161 (1953), 6-9.

Interesa a la pastoral litúrgica dar a conocer a los fieles el significado de los sacramentos.

334. A z c á r a t e, C., *El Motu Proprio y la música en los templos.* RLA, XVIII (1953), 150-155.

335. B o r n, A., *Observaciones prácticas sobre la Misa dialogada.* RBL, 15 (1953), 105-108; 141-146.

336. B u q u e t S a b a t, C., *La arquitectura religiosa, expresión de su época.* RBL, 15 (1953), 148-149.

337. D á v i l a, J., *La participación litúrgica de los fieles hoy y en los primeros tiempos.* RLA, XVIII, (1953) N.º 161, 10-14.

338. D á v i l a, J., *La renovación litúrgica y la participación de los fieles.* RLA, XVIII (1953), 105-109.

339. D á v i l a, J., *Los Cistercienses y su Historia.* RLA, XVIII (1953), 89-93.

340. F e r n á n d e z, F., *La enseñanza litúrgica en el pueblo.* RLA, XVIII (1953), 115-118.

341. G a r c í a - H e r r e r o, R., *Arquitectura religiosa moderna.* UPB, XVIII (1953), 281-285.

Apuntes de viajes por Europa y sus observaciones en las modernas obras de arte religioso.

342. K o e p e, R., *O B. Papa Pio X e a Restauração da Música Sacra.* REB, XIII (1953), 825-837.

A propósito del cincuentenario del Motu Proprio de San Pío X sobre la música sagrada.

343. M a n j ó n, M. S., *Resumen práctico del «motu proprio» del Beato Pío X sobre la música sagrada.* RLA, XVIII (1953), 138-141.

344. M i r a n d a, J. M., *El tiempo de Adviento y Navidad.* RBL, 15 (1953), 139-140.

345. O l i v á n, P. A., *La basílica de Belén a la luz de un reciente estudio.* CB, 115 (1953), 353-358.

Acerca de la obra del arqueólogo franciscano P. Belarmino Bagatti, «Antichi edifici sacri di Betlemme».

346. O s w a l d, C., *Arte sacra no século XX.* VP, 11 (1953), 393-398.

Presentando la obra así titulada, del P. R. Régamey, O. P.

347. P r a d o, G., *El Beato Pío X y el Canto Gregoriano.* RLA, XVIII (1953), 156-159.

348. R a s q u í n, J. A., *Un monje-poeta de la Edad Media. Adán de San Víctor.* H, 1 (1953), 283-289.

Poeta litúrgico, autor de unas 40 «secuencias», que vivió en el Monasterio de San Víctor, en Francia, hacia el siglo XII. Texto y traducción de dos «secuencias».

349. R e z a, E., *La oración por los difuntos.* RLA, XVIII (1953), 99-104.

Existencia del purgatorio. Utilidad de la oración por los difuntos. Obligación de rogar por ellos.

350 S a d o r n i l, A., *El aceite de oliva en la liturgia.* RLA, XVIII, (1953) N.º 161, 15-17.

315 .S a d o r n i l, A., *El canto del celebrante en la misa solemne.* RLA, XVIII (1953), 119-125.

352. S a d o r n i l, A., *Espíritu del Motu Proprio. El Código jurídico de la música sagrada.* RLA. XVIII (1953), 146-149.

En el 50º aniversario del Motu proprio de San Pío X sobre la Música Sagrada (1903-1953).

353. S a d o r n i l, A., *San Bernardo y el Canto Cisterciense.* RLA, XVIII (1953), 86-88.

354. S o l l a, S., *Las jornadas litúrgicas.* RLA, XVIII (1953), 110-111.

Origen y organización de las jornadas litúrgicas. Su finalidad. Son un medio excelente para la educación litúrgica del pueblo.

355. S o l l a, S., *San Bernardo, y la Liturgia.* RLA, XVIII (1953), 77-80.

2. - Otras Lenguas

356. A n ó n., *La pratique des messes dites «communautaires».* LQLP, XXXIV (1953), 179-182.

357. C a p e l l e, B., *Problèmes de pastorale liturgique: le Vendredi saint.* LQLP, XXXIV (1953), 251-267.

Entre los siglos VIII y XIII, el Viernes Santo comulgaban todos los fieles, no sólo el celebrante.

358. C a r t o n, L., *«Religionis integritas».* LQLP, XXXIV (1953), 220-225.

El verdadero sentido de estas palabras en la postcomunión de la misa «Si diligis».

359. D e v o s, G., *La musique sacrée.* LQLP. XXXIV (1953), 188-190.

360. J u n g m a n n, A., *Die Kommunion am Karfreitag.* ZkTh, 75 (1953), 465-470.

Sobre una posible reforma en la liturgia del Viernes Santo.

361. J u n g m a n n, J. A., *Österliches Christentum.* SDZ, 152 (1952/53), 1-8.

Evolución histórica de la fiesta de Pascua. Conciencia pascual de la Iglesia primitiva.

362. L u b i e n s k a d e L e n v a l, H., *Geste et langage sacré.* BVC, 1 (1953), 98-104.

Sobre el origen de los gestos litúrgicos.

363. M i c h i e l s, G., *Les messes manuelles. Quelques considérations au sujet de la célébration de messes manuelles chantées dans les églises non paroissiales, les oratoires publics et les oratoires semi-publics.* RUO, 23 (1953), 201*-221*.

Acerca de los estatutos sinodales de algunas diócesis.

364. N o c e n t, A., *Psautiers et bréviaires.* BVC, 1 (1953), 114-118.

Aspectos del movimiento litúrgico.

365. R o b e y n s, A., *La sessión liturgique de Maria-Laach.* LQLP, XXXIV (1953), 226-231.

366. R o b e y n s, A., *Liturgie protestante.* LQLP, XXXIV (1953), 190-197.

367. S c o r t e s c o, P., *L'art chrétien.* RDM, 20 (1953), 731-736.

368. S c h m i d t, H., *De arte sacra moderna.* P, XLII (1953), 139-151.

Síntesis de la tan agitada «querella del arte sagrado», originada en Francia; enjuiciamiento de los extremos en el arte sagrado, y sentido de las normas pontificias. Bibliografía bastante completa.

369. V a n D o r e n, R., *Le calendrier et sa réforme.* LQLP, XXXIV (1953), 283-284.

370. V a n H u m b e e c k - P i r o n, P. et M., *Plaidoyer pour l'art vivant.* LQLP, XXXIV (1953), 203-219.

371. W é r y, E., *Les anges dans la liturgie.* LQLP, XXXIV (1953), 199-202.

H. — MISIONOLOGIA Y PASTORAL

1. — En Español y Portugués

372. A d a m, K., *El Sacerdocio y el Pueblo.* RDT, 12 (1953), 29-33.

Reflexiones sobre el Sacerdocio católico. Cristo sumo sacerdote. El hombre sacerdote, instrumento de Cristo con sus dos cualidades típicas: humildad y caridad.

373. A n a s t a s i o d e l S m o. R o s a r i o, *Vocación misionera de Santa Teresita del Niño Jesús.* MoC, 61 (1953), 49-64.

374. C a r o l, L., *Odisea de un misionero en Corea.* SIC, 16 (1953), 307-309.

Mons. Thomas Quinlan, cautivo casi 3 años de los norcoreanos.

375. G i a c o m o d i S t a. A n n a, *Santa Teresita, Patrona de las Misiones.* MoC, 61 (1953), 5-8.

376. H o l l e y d e B e n a v e n t e, M., *Un gran Apóstol: El R. P. Alberto Hurtado Cruchaga S. I.* Me, II (1953), 241-244.

Fallecido en Santiago de Chile el 18 de agosto de 1952.

377. J o s é d e J e s ú s C r u c i f i c a d o, *Contribución de la Reforma Teresiana a la espiritualidad, a la cultura y al apostolado misionero.* MoC, 61 (1953), 267-290.

378. K o s e r, C., *Um Exemplo de Apostolado Profissional de Leigos.* REB, XIII (1953), 904-910.

En las bodas de plata del «Seminar für Seelsorgehilfe» o «Seminario para auxiliares parroquiales», que funciona en Friburgo de Brisgovia (Alemania).

379. R e s t r e p o, D., *Lo moderno y el modernismo.* RJ, XL (1953), 65-67.

Modernismo teológico y filosófico. Modernismo en el arte, en la vida social. Lo bueno de lo moderno.

380. S a n t a m a r í a, C., *El problema de la intolerancia en el catolicismo español.* CH, XVII (1953) 259-282.

La intolerancia española a través de la historia. Psicología del católico español. Sus ventajas y sus peligros en la actualidad.

381. S p e l l a n z o n i, G., *Ejemplaridad de un sabio médico.* SIC, 16 (1953, 365-366.

La conversión del médico japonés profesor Pablo Takashi Nagai.

382. Tomás de la Cruz, *Espíritu misionero de un antiguo misiólogo.* MoC, 61 (1953), 245-266.

El P. Juan de Jesús María (1564-1615) y su influjo en la espiritualidad misionera del Carmelo.

2. — Otras Lenguas

383. Antoine, R., *L'Évangile et la pensée hindoue moderne.* LV, VIII (1953), 601-612.

384. Babin, P., *Ce que les jeunes pensent du prêtre et de la vie religieuse.* LV, VIII (1953), 667-681.

Resultados de interesantísimas encuestas en Colegios franceses.

385. Becker, A., *Comment développer le sens de l'Église chez l'adolescent:* «Le grand dessein de Dieu». LV, VIII (1953), 462-480.

386. Botte, B., *La prédication.* LQLP, XXXIV (1953), 285-290.

387. Brien, A., *Les petites communautés soutiens de la foi.* Ét, 279 (1953), 168-186.

388. Canals, S., *Istruzione circa l'apostolato cinematográfico. Prot. N.º 01666/53.* CPRM, XXXVI (1953), 254-260.

Texto de la Instrucción dada por la Sagrada Congregación de Religiosos y su comentario.

389. Sardijn, J., *«Enseignez toutes les nations».* LV, VIII (1953), 551-555.

Nunca hasta aquí la orden de misión dada por Cristo a su Iglesia había alcanzado la amplitud y profundidad que hoy alcanza; las técnicas de producción, de transporte y de cultura permiten alcanzar enormes masas humanas de todos los continentes.

«Fas est ab hoste doceri»: el comunismo extiende sus «misiones» hasta el último rincón de la tierra.

390. Caron, G., *Évangelisation et monde musulman.* LV, VIII (1953), 597-600.

391. Caster, M. van, *Le don de soi à Dieu dans la messe (Quelques problèmes psychologiques posés par les différents aspects de la doctrine).* LV, VIII (1953), 504-514.

392. D'Elia, P., *Ermeneutica Ricciana.* P, XXXIV (1953), 669-679.

Severo estudio sobre la actitud de Mateo Ricci S. I., misionero de China del siglo XVI, frente a la célebre controversia de los ritos, en base a recientes investigaciones, y cuyas conclusiones obligan a cambiar casi diametralmente muchos juicios emitidos sobre el gran misionero.

393. Haustrate, R., *La vie missionaire à l'école primaire.* LV, VIII (1953), 647-654.

394. Hayen, A., *Laïcat et magnanimité.* NRT, LXXXV (1953), 937-950.

395. Hofinger, J., *La catéchèse dans les pays de missions et les régions déchristianisées.* LV, VIII (1953), 563-572.

396. Hofinger, J., *La Trinité dans l'enseignement catéchétique missionnaire.* LV, VIII (1953), 501-503.

397. Hofinger, J., *Saint François Xavier catéchète.* LV, VIII (1953), 555-562.

398. Kothen, R., *Comment développer le sens de l'Église dans la classe des travailleurs.* LV, VIII (1953), 489-500.

399. Lacroix, J., *L'Église et la Mission.* Esp, 209 (1953), 705-720.

Los sacerdotes-obreros. La Misión de París. La Misión de Francia.

400. La Farge, J., *L'apostolat auprès des Noirs aux États-Unis.* LV, VIII (1953), 585-590.

Obstácluos para su conversión: el protestantismo; la actitud de muchos católicos blancos; El apostolado y la justicia interracial. Perspectivas de conversión.

401. Lener, S., *La propaganda dei protestanti in Italia.* LCC, IV (1953), 254-269.

40. Micoud, A. M., *Les équipes d'Evangile.* BVC 2 (1953), 100-105.

403. M i c h i e l s, G., *L'initiation chrétienne selon saint Ambroise.* LQLP, XXXIV (1953), 164-169.

404. M o e l l e r, Ch., *Orientations doctrinales et perspectives catéchétiques.* LV, VIII (1953), 377-409.

Para desarrollar en los fieles el sentido de la Iglesia.

405. O g e r, H. M., *Le recrutement des religieuses: L'action entreprise aux États Unis.* LV, VIII (1953), 682-698.

406. P h i l i p s, G., *Comment développer le sens de l'Eglise chez l'adulte intellectuel.* LV, VIII (1953), 481-488.

407. P i d o u x d e l a M a d u è r e, S., *De la joie dans le sacerdoce diocésain.* sLVS, 37 (1953), 365-380.

El «testimonio e irradiación de una vida sacerdotal dichosa» no siempre es fácil. Con la valentía y el equilibrio propios del espíritu de fe, un misionero diocesano diagnostica los obstáculos que se oponen a esta «dicha» en el sacerdote diocesano: condiciones de vida que le son impuestas, relaciones con sus superiores, dificultades del renunciamiento interior.

408. R é t i f, A., *Les Frères missionnaires des campagnes.* Et., 278 (1953), 21-28.

Naturaleza y actividades de los Hermanos y Hermanas Misioneros Rurales fundación francesa de reciente data.

409. R e u t h e r, H., *Zur gegenwärtigen Problematik des Kirchenbans in Deutschland.* SDZ, 152 (1952-53), 106-113.

La actual problemática de la construcción de iglesias en Alemania viene ya preocupando desde hace 150 años.

410. R y c k m a n s, A., *Un laïc devant la pastorale liturgique actuelle.* LQLP, XXXIV (1953), 157-163.

411. S a l m a n, P. H., *Direction et psychologie clinique.* sLVS, 27 (1953), 469-475.

Bajo el nombre de «Counseling», una nueva forma de servicio psicológico se ha desarrollado en estos últimos años, principalmente en EE. UU. Por sus semejanzas, diferencias e interferencias con la dirección clásicamente practicada en la Iglesia, merece la atención del sacerdote y del teólogo.

412. S e f f e r, J., *La Chine d'aujourd'hui face à l'Evangile.* LV, VIII (1953), 635-640.

413. S o m m e t, J., *Tâches chrétiennes.* RAP, 70 (1953), 595-605.

Las tareas propias del sacerdote y las del laico; su relación mutua; su unidad.

414. S p a e, J. J., *L'évangelisation du Japon.* LV, VIII (1953), 613-634.

415 W i l l o t, A., *Formation missionaire des adolescents.* LV, VIII (1953), 655-666.

I. — ECLESIOLOGIA. - IGLESIA Y ESTADO

1. — En Español y Portugués

416. A t g e r, D., *Entre catolicismo y comunismo. Posibilidad de una posición evangélica.* CT, 7 (1953), 58-69.

Visión protestante del catolicismo romano actual y de su lucha contra el comunismo. «El clericalismo es el peligro más grande que amenaza a la Iglesia de Jesucristo», según el A.

417. C a n t e r a, V., *Lo divino y lo humano en la Iglesia.* SIC, 16 (1953), 353-356, 401-404.

418. C e p e d a, R., *El concepto paulino de la Iglesia.* CT, 8 (1953), 45-53.

Desde el ángulo visual protestante con los consiguientes errores.

419. G r a n e r o, J. M., *Reforma y crítica de la Iglesia.* RF, 147 (1953), 563-584.

Lo divino y lo humano en la Iglesia. La reforma de las personas. La opinión pública en la Iglesia. Crítica y reforma de la situación.

420. G r a n e r o, J. M., *Sacerdocio y laicado.* RF, 148 (1953), 325-350.

Naturaleza y misión del sacerdocio. Sentido del laicado en el Cuerpo Místico de Cristo.

421. Javierre, A. M., *La Sucesión apostólica y la Iª Clementis. Observaciones metodológicas al margen del libro de Von Campenhausen.* RET, XIII (1953), 483-520.

Libro titulado «Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei jahrlumderten» (Tübingen, 1953).

422. Maldonado y Fernández del Torco, J., *Reseña de Derecho del Estado sobre materias eclesiásticas.* REDC, VIII (1953), 909-915.

Se refiere esta reseña a las disposiciones publicadas en el segundo cuatrimestre del año 1953.

423. Mejía Aranzazú, F., *La Iglesia como persona jurídica en el derecho interno.* UPB, XVIII (1953), 346-360.

424. Mönsdorff, N., *Fundamentos del Derecho de la Iglesia.* RDT, 12 (1953), 18-28.

Carácter sacramental de la Iglesia. Sus fundamentos sobrenaturales y de derecho natural.

425. Montero, E. E., *Los dos poderes: la Iglesia y el Estado.* RDT, 12 (1953), 34-45.

El estado y su ubicación en la sociedad. La persona física y la moral o jurídica. La Iglesia y su personalidad moral. La Iglesia y su unidad de fe, de comunión y de régimen. Ordenamiento jurídico de la Iglesia. Iglesia y Estado y sus relaciones.

426. Ottaviani, A., *Deveres religiosos do Estado Católico.* REB, XIII (1953), 537-554.

427. Ottaviani, A., *Deveres religiosos do Estado católico.* VP, II (1953), 350-367.

Conocido discurso del Cardenal A. Ottaviani, pronunciado en el Pontificio Ateneo Lateranense, el 2 de marzo de 1953.

428. Cutîer, A. C., *Después de Lund.* CT, 7 (1953), 77-81.

La reunión celebrada en Lund «fué un capítulo significativo en la historia del movimiento ecuménico», después de las conferencias de Lausana y Edimburgo. Firmes desacuerdos de las diversas confesiones en Eclesiología.

429. Ruiz Giménez, J., *Concordato entre la Santa Sede y España.* REDC, VIII (1953), 508-581.

Texto del Concordato. Convenio entre el Gobierno español y la Santa Sede acerca del modo de ejercicio del privilegio de presentación. Fuero de los españoles. Art. III del Concordato de 1851. Mensaje del Caudillo a las Cortes del Reino. Historia de las negociaciones.

430. Schmieder, G., *Espiões comunistas no seio da Igreja.* VP, 11 (1953), 633-638.

Advertencia de Pío XII acerca de la infiltración de agentes comunistas en organizaciones católicas.

431. Veloso, A., *Duplo princípio de unidade.* Br, LVII (1953), 21-35.

La Iglesia con su doble principio de unidad: interno y externo. Cuerpo Místico y Jerarquía exterior. Proyecciones de ambos y su reciprocidad. Papel del Romano Pontífice en la Iglesia.

2. — Otras Lenguas

432. Dejaifve, G., *Oecuménisme et Catholica: I. A la recherche de l'«Una Sancta».* NRT, LXXXV (1953), 1039-1052.

433. Frasca, W. R., *Confufusion in the Supreme Court.* Th, XXVIII (1953), 547-570.

El A., profesor de filosofía política en la Fordham University, analiza los casos Everson, McCollum y Zorach, demostrando la confusión existente en la Suprema Corte de EE. UU. con respecto a Iglesia y Estado.

434. Gaechter, P., *Petrus und seine Nachfolge. Zum Petrusbuch von Prof. Oscar Cullmann.* ZkTh, 75 (1953), 331-337.

Notas críticas al libro del profesor protestante O. Cullmann «Pedro, discípulo - Apóstol - Mártir» (Zürich, 1952).

435. Hansen, V., *La conception ecclésiastique de N. F. S. Grundtvig (1783-1872).* DV, 25 (1953), 143-146.

436. Lecler, J., *A propos de la distinction de la «thèse» et de l'«hypothèse».* RSR, XLI (1953), 530-534.

Sobre el comentario de La Civiltá Cattolica (2 de octubre 1863) al discur-

so de Montalembert en el Congreso de Malinas (21 de agosto) sobre la Iglesia y las Libertades modernas.

437. Melzi, C., *Stato e Chiesa.* LSC, LXXXI (1953), 549-273.

Ver: LSC, LXXXI (1953), 169-195.

438. Murray, J. C., *Leo XIII: two concepts of government.* ThS, XIV-4 (1953), 551-567.

439. Peterson, E., *L'Eglise.* DV, 25 (1953), 99-112.

440. Przywara, E., *Leib Christi und hierarchische Kirche.* WW, 6 (1953), 370-381.

La Iglesia es la última y decisiva cuestión entre Reformadores y Católicos. El mismo Lutero tuvo al fin que concebir su reforma como Iglesia.

441. Rouquette, R., *Le combat de l'Eglise en Pologne.* Et, 279 (1953), 145-152.

442. Schmemann, A., *La Théocratie byzantine et l'Eglise orthodoxe.* DV, 25 (1953), 33-53.

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

443. Stickler, A. M., *«Sacerdotium et Regnum» nei Decretisti e primi Decretalisti.* Sa, XV (1953), 575-612.

Consideraciones metodológicas de investigación y textos sobre las relaciones entre Sacerdocio e Imperio en la Edad Media.

444. Villeplet, J., *Le sens de l'Eglise chez Frédéric Ozanam.* LV, VIII (1953), 367-376.

FILOSOFIA

A. — LOGICA Y GNOSEOLOGIA

1. — En Español y Portugués

445. Carruccio, E., *Significado filosófico de la Lógica matemática contemporánea.* NEF, IV (1953), 321-330.

446. Casas, M. G., *La vida teórica y su génesis.* H, 1 (1953), 153-163.

Origen y supuestos del acto propio y específico de la vida intelectual: la contemplación de la verdad, en base a principios y conclusiones clásicas y datos fenomenológicos.

447. Estrada, J. M. de, *Reflexión acerca del principio de identidad.* S, VIII (1953), 276-282.

448. Fink, E., *El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo.* IV, II (1952-53), 596-609.

En la combinación de estos términos debe aparecer el problema de la legitimidad y los límites de la fenomenología.

449. Fragueiro, A., *Introducción a la gnoseología.* RUC, XL (1953), 297-263.

450. Kuhn, H., *Conocimiento y decisión.* NEF, IV (1953), 209-220.

451. Martínez Ruiz, B., *El acto del juicio según Angel Amor Ruibal.* VV, XI (1953), 385-435.

Amor Ruibal, pensador español de principios del presente siglo.

452. Noguera Barreneche, R., *Contra Crítica de la Razón Pura.* UPB, XIX (1953), 29-69.

Análisis y refutación de Kant.

453. Pérez Argos, B., *Fenomenología del conocimiento.* Pe, 9 (1953), 455-479.

454. Raggiano, A. A., *Lenguaje y realidad.* NEF, IV (1953), 378-390.

455. Trejos Arcila, B., *Los juicios impersonales en Lógica.* IV, II (1953), 679-691.

2. — Otras Lenguas

456. A y e r, A. J., *Truth.* RIP, 25 (1953), 183-200.

457. B é r u b é, G., *L'ascension de l'esprit vers les vérités universelles.* RUO, 23 (1953), 129*-160*.

Partiendo de los hechos sensibles, nuestra inteligencia, por medio de la inducción y de la demostración «in effectu», capta ciertas notas universales que le permiten luego llegar a la esencia misma de las cosas.

458. C a n a n z i, G., *La certezza.* Te, VIII (1953), 246-256.

Unidad y distinción de conciencia y conocimiento. La conciencia como certeza. Razón y fe.

459. F e y s, R., *Le Colloque International de Logique (Bruxelles, 18, 19, 28 et 29 août 1953).* RPhL, 51 (1953), 594-624.

460. F i n d l a y, J. N., *Wittgenstein's philosophical investigations.* RIP, 25 (1953), 201-216.

461. G h e r s i, G., *Il pensiero come significazione.* Te, VIII (1953), 203-229.

462. H a m p s h i r e, St., *Self-knowledge and the Will.* RIP, 25 (1953), 230-245.

463. H a o W a n g, *Quelques notions d'axiomatique.* RPhL, 51 (1953), 409-443.

Concepto y clasificación de los diversos sistemas de axiomas.

464. H e n k i n, L., *On the primitive symbols of Quine's «Mathematical Logic».* RPhL, 51 (1953), 591-593.

Con ese título publicó W. V. Quine su obra en Cambridge 1951 (Harvard University Press), presentando una lógica de las proposiciones quantificadas que no utiliza como constantes sino la conjunción de negaciones, cierta relación de pertenencia sujeta a reglas muy peculiares de interpretación, y los qualificadores.

465. L a V i a, V., *Il contenuto metafisico della coscienza e il principio del filosofare.* Te, VIII (1953), 195-202.

466. N i c k e l, E., *Wie erfassen wir die Wirklichkeit?* WW, 6 (1953), 318-325.

Consideración filosófica sobre el concepto de realidad.

467. O t t a v i a n o, C., *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica.* RDFNS, XLV (1953), 535-580.

468. U r m s o n, J. M., *Some questions concerning validity.* RIP, 25 (1953), 217-229.

469. V r i e s, J. d e, *Urteilsanalyse und Seinserkenntnis.* Sch, XXVIII (1953), 382-399.

1. Análisis del acto del juicio. 2. El ser como forma del juicio y el ser como objeto del juicio.

B. — METAFISICA Y ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

1. — En Español y Portugués

470. A y b a r, B., *El dinamismo ontológico.* N, 5 (1953), 29-34.

Trabajo presentado y aprobado en el XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, agosto 1953.

471. A y b a r, B., *El trabajo: modificación de la naturaleza en la línea de los valores.* H, 2 (1953), 71-76.

El trabajo, causa de la transformación de la naturaleza en cultura, y expresión del dinamismo ontológico que lleva al hombre a la realización y modificación de todos los valores, encuentra su motivación última en las posibilidades de la naturaleza, las exigencias de la Sociedad y los dinamismos del hombre.

472. B r ü n i n g, W., *La antropología filosófica actual en Iberoamérica.* RUC, XL (1953), 935-965.

Como en todo el mundo, también en Iberoamérica el tema del hombre se encuentra en el centro del interés filosófico. Sus expresiones más importantes en los últimos decenios.

473. B u e n o M a r t í n e z, G., *Para una construcción de la idea de persona.* RDF, XII (1953), 503-563.

474. C a b a, P., *Sobre la vida y la muerte.* UPB, XVIII (1953), 299-316.

Concepciones materialistas y concepciones espiritualistas de estos dos grandes problemas a través de la historia.

475. C o l o m e r, L., *Consideraciones Metafísicas.* VV, XI (1953), 345-366; 437-458.

Las categorías del ser; su discriminación. Las categorías del accidente. El espacio y el tiempo en orden a las categorías. La substancia y la subsistencia.

476. D e r i s i, O. N., *Inteligencia, ser y vida.* RDF, XII (1953), 565-574.

477. H e i d e g g e r, M., *La Cosa.* IV, II (1952-53). 661-678.

Conferencia pronunciada en Munich el 6 de junio de 1950.

478. H u r t a d o C r u c h a g a, A., *La nobleza de la persona humana.* Me, II (1953), 253-260.

479. M a h i e u, J. M. d e, *Dependencia del hombre.* H, 2 (1953), 141-159.

Capítulo de la obra inédita, «La naturaleza del hombre». Situació n del hombre en el cosmos. Autonomía, personalidad y dependencia.

480. M a l e s, B., *Antropología y justicialismo.* H, 1 (1953), 245-256.

La Antropología, como estudio de las diferencias típicas normales del hombre, en relación a los conceptos sociales del Justicialismo, en sus anhelos de vida social más justa y más saludable.

481. N i c o l á s, J. H., *Ensayo sobre la Acción.* S, VIII (1953), 251-275.

482. O l t r a, M., *Necesidad actual de la reivindicación de la persona.* VV, VI (1953), 459-478.

Actitud teológica frente al problema que suscita el nihilismo moderno representado por Sartre. El miedo y la persona; su imagen de Dios. Lo personal en el dogma y el derecho de la Iglesia.

483. R a u, E., *Teología y humor.* RDT, 11 (1953), 11-21.

En el cristianismo es donde sólo puede darse el auténtico humor, esa visión realista y optimista de la vida. Realista porque se conoce el fondo de miserias que anidan en el hombre. Optimista porque él anuncia la Buena Nueva de la venida de Dios Redentor y la ascensión del hombre por la filiación divina.

484. R i n t e l e n, F. J. von, *La esencia del hombre europeo.* S, VIII (1953), 199-219.

Está señalada por la fe en el espíritu y en el ordenamiento axiológico del cosmos y no del caos, por la reacción de la voluntad frente a la naturaleza (dualismo europeo) y por un constante esfuerzo creador.

485. R o i g G i r o n e l l a, J., *Concatenación mutua de los aspectos ontológico, psicológico y ético sobre la personalidad.* Pe, 9 (1953), 347-354.

486. T e l l o, B. D., *La causación recíproca de las potencias espirituales.* H, 2 (1953), 107-119.

La causalidad psicológica según la concepción aristotélico-tomista.

2. — Otras Lenguas

487. B a u e r, R., *Das Problem der Liebe bei Paul Claudel.* WW, 6 (1953), 233-241.

Con ocasión del 85° aniversario del nacimiento del poeta (6 de agosto 1953).

488. B o n t a d i n i, G., *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo.* RDFNS, XLV (1953) 639-693.

489. C i c i n a t o, D., *Aspetti della spiritualità umana.* CDV VIII (1953), 375-378.

Entre la realidad creadora (Dios) y la realidad creada como pensante (alma humana) hay un desnivel constituído por la creación.

490. C o l o m b u, M., *Valore della dignità umana.* CDV, VIII (1953), 595-601.

Artículo inspirado en la obra de Michele Sciacca, «La persona umana secondo S. Agostino» (Roma, 1951).

491. C r i s t a l d i, G., *La metafisica classica, oggi.* CDV, VIII (1953), 602-605.

Ecos del Congreso de Filosofía organizado por la Sociedad Italiana de estudios filosóficos y religiosos y celebrado en la Università del Sacro Cuore, de Milán.

492. F a b r o, P. C., *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale.* RDFNS, XLV (1953), 581-618.

Existencialismo y metafísica: ambigüedad del tema. Existencialismo y realismo: ambigüedad del método. Heidegger y la tensión de metafísica y ontología. Ontología y metafísica en la alternativa del ser. El pensamiento como «decisión» (voluntad) de dejar ser al ser. ¿Hacia una nueva fundación de la metafísica?

493. H a r v a n e k, R. F., *The unity of metaphysics.* Th, XXVIII (1953), 375-412.

En torno a la encíclica «Humani generis».

494. H e n r i - R o u s s e a u, J. M., *L'être et l'agir.* RT, LIII (1953), 488-531.

495. H o e n e n, P., *De connexionibus necessariis inter actus existentiales.* P, XXXIC (1953), 603-639.

496. M o r e n c y, R., *Nature de l'action immanente.* SE, V (1953), 173-183.

La a. i. excluye de su concepto formal toda producción, todo pasaje de la potencia al acto, todo lo que la ordenaría, por esencia, a un fin ulterior distinto de ella; debe conciliar actividad e inmovilidad; es, paradojalmente, una actividad intensa que se despliega en la inmovilidad.

497. O l g i a t i, F., *Il problema della «filosofia cristiana» e la metafisica.* RDFNS, XLV (1953), 619-638.

498. S c i a c c a, M. F., *«L'essistere» come esperienza di «esse».* H, 2 (1953), 47-52.

499. S i e g m u n d, G., *Wandlungen des medizinischen Menschenbildes.* SDZ, 152 (1952-53), 341-349.

Fracaso de los esfuerzos por descifrar al hombre desde el ángulo positivista. Alexis Carrel es un ejemplo.

C. — PSICOLOGIA

1. — En Español y Portugués

500. B r u n e t, Ch., *Leonardo da Vinci como manifestación privilegiada de la inteligencia, según Valéry.* Uni, 11 (1953), 15-30.

501. M e s e g u e r, P., *El V Congreso Católico Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica (Roma, 7-13 abril 1953).* RF, 147 (1953), 623-629.

502. M u ñ o z, J., *La esperanza: sus componentes afectivo y cognoscitivo.* Pe, 9 (1953), 329-345.

503. P a h i s s a, J., *Paralelo entre los sonidos musicales y los colores del espectro.* UPB, XVIII (1953), 212-216.

504. R o s a l e s C a m a c h o, L., *Adolescencia, Libertad y Temporalidad.* IV, II (-952-53), 545-564.

Psicología de la edad juvenil.

505. V a c c a r o, J. R., *Las tendencias y el ambiente.* Bo, 23 (1953), 397-426.

Estudio psicológico de las relaciones entre las tendencias y el ambiente.

2. — Otras Lenguas

506. B r u n n e r, A., *Theologie oder Tiefenpsychologie?* SDZ, 152 (1952--53), 401-415.

El sentido del dolor examinado a través del libro de C. G. Jung, «Antwort auf Hiob» (respuesta a Job), Zürich, 1952.

507. D e s h a y e s, M. L., *Conscience et comportement.* JDPs, XLVI (1953), 269-277.

508. D u r a n d, M., *Perception syllabique et perception musicale dans la phrase chantée.* JDPs, XVLI (1953), 473-480.

509. G r é g o i r e, F., *Constantes et tendances de la mentalité technicienne moderne.* JDPs, XVLI (1953), 429-464.

510. G u i l l a u m e, P., *La compréhension des dessins.* JDPs, XVLI (1953), 278-298.

511. H a e c h t, L. v a n, *Les racines communes de la phénoménologie, de la psychanalyse et de l'art contemporain.* RPhL, 51 (1953), 568-590.

Conferencia dada en la Sociedad Filosófica de Lovaina el 15 de mayo de 1953.

512. J é r o m e, J., *Psychologie aristotélicienne et psychologie contemporaine de la volonté.* sLVS, 27 (1953), 446-468.

513. L a t i l, J., *Thérapeutique analytique et personne chrétienne.* sLVS, 27 (1953), 428-445.

514. M e y e r s o n, I.,*Les métamorphoses de l'espace en peinture. A propos des recherches de M. Francastel.* JDPs, VLVI (1953), 405-428.

515. M i c h ä e l i s, E., *Le livre de Job interprété par C.-G. Jung.* RTP, III (1953), 183-195.

516. N a v i l l e, P., *La cristallisation de l'illusion professionnelle.* JDPs, XLVI (1953), 316-348.

517. O l é r o n, P., *Classement multiple et langage.* JDPs, XLVI (1953), 299-315.

518. P e t t a z z o n i, R., *La confession des péchés.* JDPs, XLVI (1953), 257-268.

El A. se refiere a la existencia de prácticas de confesión de los pecados en muchos pueblos primitivos, y las pone bajo el rubro de la magia de la palabra: el pecado confesado, expresado concretamente, con sus circunstancias, etc., sale así del cuerpo de quien lo ha cometido, que escapa así al castigo que es su consecuencia. Pretende reducir el A. al mismo mecanismo de «liberación» la confesión cristiana.

519. R i e t, G. v a n, *La théorie thomiste de la sensation externe.* RPhL, 51 (1953), 374-408.

520. S a u v a g e o t, A., *A propos des changements sémantiques.* JDPs, XLVI (1953), 465-472.

521. S t o c k e r, A., *Névrose et réalité objective.* PC, 27 (1953), 20-44.

522. S u d r e, R., *Le Congrès de parapsychologie.* RDM, 21 (1953), 113-120.

523. T r a p p, G., *Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens.* Sch, XXVIII (1953), 526-542.

Al estudiar la estructura del acto de la voluntad debe tenerse en cuenta la relación existente entre la autodeterminación y la motivación de la misma como un postulado o presupuesto de la libertad.

524. Z i l b o o r g, G., *Quelques problèmes de l'agressivité.* sLVS, 27 (1953), 401-427.

El A. releva a Freud de la acusación de «pansexualismo»: desde 1905 el fundador de la psicoanálisis reconocía dos grupos de instintos fundamentales: el sexual y el agresivo.

D. — COSMOLOGIA

1. — En Español y Portugués

525. B e t t e n c o u r t, E., *A criação do homem na revelação e na ciência.* V, X (1953), 397-418.

526. G a r c í a - R o d e j a, E., *Topología conjuntista.* Ar, XXV (1953), 366-272.

La Topología, nuevo modo de pensar matemático, ciencia de extraordinaria importancia y cuya influencia se deja ya sentir en toda la Matemática, se desarrolla en dos direcciones: la conjuntista y la combinatoria, ocupándose la primera de los espacios topológicos. Relaciones con la filosofía y cosmología.

527. V e l o s o, A., *Os problemas do pensamento à luz do pensamento de Deus.* Br, 277-296; 385-412.

Problemas cosmológicos y biológicos enfocados por una filosofía materialista y vistos por la filosofía cristiana.

2. — Otras Lenguas

528. B i n e t, L., *Devant la vie.* RDM, 21 (1953), 3-13.

529. B o u n o u r e, L., *Finalisme en Biologie.* PC, 27 (1953), 4-19.

530. B o r t o l a s o, G., *Il problema della scienza al IX° Convegno del Centro di Studi Filosofici Cristiani. (Gallarate, 7-9 settembre 1953).* LCC, IV (1953), 666-680.

531. I s a y e, G., *Les robots et l'esprit.* NRT, LXXXV (1953), 912-936.

La cibernética; los cerebros mecánicos, las tortugas de Walter y demás invenciones humanas de las que algunos pretenden concluir —en un materialismo más sutil que el del XIX— la negación del espíritu.

532. N e u h ä u s l e r, A., *Zur Ontologie der Materie.* WW, 6 (1953) 252-258.

La ontología de la materia es o una colección de palabras o un sistema de expresiones plenamente relacionadas entre sí, que nos descubren lo interno del mundo.

533. S a l m a n, D. H., *Science et philosophie naturelle.* RSPT, XXXVII (1953), 609-643.

Hacia una concepción de la filosofía natural que tenga en cuenta las exigencias legítimas tanto de los filósofos clásicos como de los científicos modernos.

534. S e l v a g g i, F., *Il postulato delle parallele.* G., XXXIV (1953), 441-446.

Resumen e integración de la teoría de Hoenen, según la cual la extensión pura y homogénea es necesariamente euclídica de manera que el espacio no euclídico debe ser necesariamente considerado como un límite del espacio euclídico.

535. S e r r a, A., *Odierni orientamenti della biologia sperimentale.* LCC, IV (1953), 163-180.

536. V e r n e t, M., *Les preuves de l'erreur transformiste.* RDM, 18 (1953), 269-287.

537. V i a l a t o u x, J., *Réflexions sur l'idée et les lois du hasard.* BFCL, 15 (1953), 5-24.

538. Z d a n s k y, R., *Die analogisierenden Parallelismen der Phylogenie.* WW, 6 (1953), 242-251.

Objeto de la filogenia es la historia genética de los organismos, buscando los parentescos y paralelismos de los seres entre sí.

E. — TEODICEA

1. — En Español y Portgués

539. C a s a r e s, A. J., *El concepto de Dios. Consideraciones sobre su evolución morfológica y semántica.* H, 2 (1953), 77-99.

2. — Otras Lenguas

540. D e f e v e r, J., *La preuve transcendante de Dieu.* RPhL, 51 (1953), 527-540.

Lo que caracteriza de modo positivo la prueba de la existencia de Dios es la trascendencia.

F. — ETICA

1. — En Español y Portugués

541. A l c o r t a, J. I. d e, *La fidelidad a sí mismo.* So, III-IV, (1953), 34-39.

Ser sí mismo, auténticamente, consiste en una radical fidelidad al propio ser. Es retornar al origen de uno mismo, mediante una decisión primordial y fundamental de la libertad. Los existencialistas hacen consistir esta decisión en una aceptación del propio ser, que es constitutiva de su autenticidad.

542. C a n ç a d o, M., *Etica, Profissão e Direito.* VP, 11 (1953), 409-422.

Enorme equívoco de los que como Levy-Bruhl, vacían el concepto de moral de todo su contenido para transformarla en mera ciencia de las costumbres.

543. M e y e r, H., *O valor da Moral Natural se Deus não existisse.* RPF, IX (1953), 286-308.

Planteamiento del problema ético a través de todas las corrientes filosóficas primitivas, medievales y modernas.

544. R o s a l e s, L., *La Vocación.* CH, XVI (1953), 3-29.

Capítulo del libro en preparación: «La libertad en la obra de Cervantes». Distintas encarnaciones que adopta la libertad en la obra cervantina y su proyección en la actualidad. Libertad frente a la vocación. Vocación auténtica y pseudovocación.

545. U r m e n e t a, F. d e, *Exigencias teológicas del actuar político.* RET, XIII (1953), 397-413.

El primero y primario presupuesto teológico del actuar político es la con-

vicción de que «la mayor potestad desciende de Dios». Estudio paralelo sobre la conexión doctrinal existente entre Balmes y Saavedra respecto de lo político y lo teológico.

2. — Otras Lenguas

546. O' N e i l, Ch., *Aristotle's Natural Slave Reexamined.* TNS, XXVII (1953), 248-279.

El problema de la esclavitud. El «Logos» de la esclavitud. Definición de esclavitud.

G. — ESTETICA

1. — En Español y Portugués

547. B a l m o r i, C. H., *Tras los orígenes del teatro.* H, 2 (1953), 101-106.

El origen del drama y la tragedia, se remonta al hombre primitivo, que toma conciencia de su relación con la naturaleza y lo trascendente y realiza ya en la «magia imitativa» los primeros esbozos de tragedia.

548. F e r d i n a n d y, M. d e, *El símbolo del microcosmos en el juicio final de Miguel Angel y la tradición medieval.* CH, XVI (1953), 49-71.

549. L u i s C a m b l o r, J. A. d e, *Literatura y arte norteamericanos de la posguerra.* CH, XVII (1953), 301-311.

Actitud de la nueva generación ante el mundo: hosca y sombría. - Aparición de la dimensión religiosa - Novela - Poesía - Teatro - Crítica lit. - Pintura - Escultura y Música de posguerra. Sus características positivas y negativas.

550. M a r t í n e z, J. G., *Psicología de un arte ateo.* E, 457 (1953), 212-216.

Consideraciones filosófico-teológicas a base del arte de Picasso.

551. N a r a n j o V i l l e g a s, A., *Goya, pintura y Contrarreforma.* UPB, XVIII (1953), 317-326.

Mundo histórico de Goya - La España de entonces y sus corrientes ideológicas y artísticas. - El éxtasis religioso.

552. O r m a e c h e a, N., *Benedetto Croce.* ECA, VIII (1953), 16-19.

Con ocasión del fallecimiento de Croce, se destacan algunos aspectos de sus doctrinas sobre arte.

553. R o d r i g u e s, N., *La pintura abstracta y su psicología.* E, 458 (1953), 336-345.

554. V i v a n c o, L. F., *Arte abstracto y arte religioso.* CH, XVII (1953), 42-55.

2. — Otras Lenguas

555. A n t o n e l l i, M. T., *Armonia e bellezza.* CDV, VIII (1953), 487-492.

La distinción entre gusto y arte ha adquirido un sentido cada vez más agudo del dogma y del misterio.

556. A s s u n t o, R., *L'arte e le opere d'arte.* RaF, II (1953), 252-273.

El problema de la obra de arte en la reflexión estética contemporánea.

557. B r u n o, F., *Critica estetica e critica militante. II.* CDV, VIII (1953), 412-426.

Ver CDV, VIII (1953), 296-309.

558. G u s d o r f, G., *Le sens de la création artistique.* JDPs, XLVI (1953), 385-404.

559. M a r i t a i n, J., *Poésie et Beauté.* NV, XXVIII (1953), 161-195.

Capítulo de la nueva obra de Maritain «Creative intention in art and poetry», publicada recientemente para la Bollingen Foundation Inc., N.Y., por Pantheon Books Inc., N.Y., obra que es sin duda uno de los esfuerzos más poderosos y durables de la filosofía del arte contemporáneo.

560. O t t a v i a n o, C., *Valutazione critica del pensiero di B. Croce.* So, III-IV (1953), 3-33.

El fracaso de la estética crociana representa el fracaso de toda la estética moderna, desde Duns Scoto en adelante.

561. P h i l i p p o t, P., *Une phénoménologie de la création artistique.* RIP, 26 (1953), 392-399.

562. R o v e l l a, G., *Dalle gattesche al mito.* LCC, IV (1953), 313-325.

Se ha revelado el mito de Picasso y al mismo tiempo el nivel de la miseria moral de la sociedad que creyó en él y lo admiró.

563. S o u r i a u, E., *L'esthétique de Benedetto Croce.* RIP, 26 (1953), 385-304.

564. V a n d e r K e r k e n, L., *L'expérience esthétique du temps.* RPhL, 51 (1953), 555-567.

La experiencia estética es un momento de la conciencia humana, constituído por una aparición del absoluto, del ser, del sentido trascendente de la existencia en el sensible singular.

H. — FILOSOFIA DE LA RELIGION

1. — En Español y Portugués

565. B u c c a, S., *Katha Upanishad.* H, 2 (1953), 229-301.

Texto sánscrito, introducción, traducción y notas al «Upanishad», última serie de textos védicos, que forman el «Vedanta», uno de los máximos exponentes de la antigua literatura religiosa hindú.

2. — Otras Lenguas

566. B e a u c a m p, E., *Orage et nuée, signes de la présence de Dieu dans l'Histoire.* BVC, 2 (1953), 33-43.

567. F i t t o n i, M., *La crisi religiosa del Pellico.* CDV, 6 (1953), 658-662.

Con ocasión del inminente centenario de Silvio Pellico, el prisionero de Spileberg, se examina la crisis religiosa por que atravesó hasta su retorno al catolicismo.

568. M é r o s, L., *Les fondements de l'enseignement ésotérique de René Guénon.* NV, XXVIII (1953), 268-280.

569. N e u n e r, J., *Religiöse Strömungen im heutigen Indien.* SDZ, 152 (1952-53), 415-428.

Las corrientes religiosas en la India actual según el informe de la Comisión de Educación Universitaria, nombrada por el gobierno de la India en 1948 y presidida por el prof. Radhakrishna, hombre de gran autoridad y prestigio.

I. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

1. — En Español y Portugués

570. A b r a n c h e s, C., *Pedro da Fonseca e a Renovação Escolástica.* RPF, IX (1953), 354-374.

Estudio de su actitud a través del análisis detallado de sus obras.

571. A l b r e c h t, H. F. G., *El humanitarismo de Goethe.* H, 1 (1953), 129-142.

Su humanitarismo natural, que se desenvuelve sucesivamente en humanitarismo ético, en humanitarismo bello y humanitarismo fáustico.

572. C a b a n e l a s, D., *La filosofía hispano-musulmana.* VV, XI (1953), 257-303.

Esquema para la historia de la filosofía hispano musulmana. Su punto de partida. Orientación neoplatónica: Ibn Masarra y su escuela. Corriente aristotélica: Ibn Hazm de Córdoba, Ibn al-Sid de Badajoz, etc.

573. C e ñ a l, R., *A doutrina de Pedro da Fonseca sobre a Liberdade Divina.* RPF, IX (1953), 375-395.

574. C r u z H e r n á n d e z, M., *El problema de Dios en la filosofía de Brentano.* RDF, XII (1953), 345-358.

575. F a g g i n, G., *Chestov, intérprete de Plotino.* NEF. V (1954), 1-10.

576. F a r r é, L., *Una síntesis de la filosofía nominalista.* H, 1 (1953), 273-282.

577. G a n d i l l a c, M. de, *Actualidad de Duns Escoto.* NEF, IV (1953), 245-253.

578. G i a c o n, C., *O neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca.* RPF, IX (1953), 406-417.

579. G u i l B l a n e s, F., *La negación del mundo inteligible en Berkeley.* RDF, XII (1953), 359-371.

580. I r i a r t e, J., *Un Donoso románticamente filósofo.* RF, 148 (1953), 128-142.

Sobre el romanticismo filosófico de Donoso Cortés.

581. K i r k, G. S., *Cambio natural en Heráclito.* H, 2 (1953), 303-311.

Traducción del original inglés, aparecido en Mind (Vol. LX, N.° 237). Precisiones sobre la teoría de Heráclito, su interpretación por parte de Platón, y las reflexiones recientes de algunos críticos acerca de la interpretación platónica.

582. L a c o m b e, O., *Plotino y el pensamiento hindú.* NEF, IV (1953), 109-121.

583. L e i b n i z, G. W., *Sobre la felicidad.* NEF, IV (1953), 123-128.

584. L u c e, A. A., *George Berkeley hoy y mañana.* NEF, IV (1953) 343-351.

585. M a r t i n s, D., *Essência do saber filosófico, segundo Pedro da Fonseca.* RPF, IX (1953), 396-405.

586. M i n d a n M a n e r o, M., *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII.* RDF, XII (1953), 427-447.

587. M o n d o l f o, R., *Dos textos de Platón sobre Heráclito.* NEF, IV (1953), 233-244.

588. M o n d o l f o, R., *Platón y el concepto unitario de cultura humana.* H, 1 (1953), 15-24.

El divorcio entre trabajo y sabiduría, entre actividad manual e intelectual, rompe la bella unidad del concepto de cultura humana, en Platón, a pesar de haber intuído la necesidad de su vinculación en orden al progreso.

589. M o r e a u, J., *El idealismo platónico.* RDF, XII (1953), 481-502.

590. M u ñ o z A l o n s o, A., *El pensamiento teosófico de Rosmini.* RET, XIII (1953), 383-395.

Análisis de algunos estudios publicados sobre Rosmini, con los que se prepara la celebración para 1955, del centenario de su muerte.

591. P e r d o m o G a r c í a, J., *La teoría de los espíritus en Pascal.* RDF, XII (1953), 373-391.

592. P l a t z e c k, E. W., *La combinatoria luliana. Un nuevo ensayo de exposición e interpretación de la misma a la luz de la filosofía general europea.* RDF, XII (1953), 575-609.

El «Ars combinatoria» de Raimundo Lull se destaca dentro de la corriente literaria de orientación matemática deductiva, marginal en la filosofía de los siglos XII y XIII.

593. P r ó, D. F., *Interpretación del ser en la filosofía griega.* H, 1 (1953), 41-97.

Sobre la interpretación física, matemática, lógica empirio-racional, fenomenista, metafísica esencialista y metafísica ontológica del ser entre los griegos.

594. R a m í r e z, S., *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía. S,* VIII (1953), 166-192.

595. R u b e r t C a n d á u, J. M., *En torno a la interpretación del ockamismo.* VV, XI (1953), 367-372.

Precisiones del autor a un artículo de P. Torrelló, publicado en la Revista «Pensamiento» 9, (1953), en el que se lo sindica como ockamista.

596. S i l v a G a r c í a, M. A., *Itinerario hacia el mundo de la razón en la filosofía de Hegel.* FHC, 11 (1953), 111-150.

597. S z y l k a r s k i, W., *Una nueva Historia de la Filosofía.* NEF, IV (1953), 129-135.

«Geschichte der Philosophie», de J. Hirschberger.

598. T a v a r e s, S., *Fonseca e a Ciência Médica.* RPF, IX (1953), 418-429.

599. T a v a r e s, S., *Pedro da Fonseca. Sua vida e obra.* RPF, IX (1953), 344-353.

Ubicación y trascendencia del ilustre filósofo jesuíta.

600. U r m e n e t a. F. d e, *Tesis centrales de una política eficiente (Marginales a Diego de Saavedra Fajardo).* H, 1 (1953), 25-40.

Interesante extracto de textos de Saavedra Fajardo ordenados en forma de tesis, y que manifiestan su pensamiento político en relación con lo teológico, lo fenomenológico, lo jurídico, lo sociológico y lo económico.

2. — Otras Lenguas

601. A u b i n, P., *L'«image» dans l'oeuvre de Plotin.* RSR, XLI (1953), 348-379.

602. B e r t o l a, E., *La dottrina psicologica di Isacco di Stella.* — RDFNS, XLV (1953), 297-309.

Isaac, abad de l'Étoile, en las cercanías de Chauvigny, pero inglés de origen, no ha sido objeto hasta ahora de atención especial por parte de los estudiosos del pensamiento medieval. El A. al estudiar a tan interesante pensador, muestra la singular importancia que se daba a los problemas psicológicos ya en la mitad del siglo XII.

603. B o n e t t i, A., *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti.* — RDFNS, XLV (1953), 310-328.

Se propone el A. examinar el único concepto que está en la base de toda la doctrina de Gioberti: el de realidad como acto creativo.

604. B r a d y, I. *The New Aristotle.* TNS, XXVII (1953), 305-334.

Acerca de los estudios publicados por J. Zürcher S. I., demostrando la parte de Teofrasto respecto de las obras atribuídas hasta hoy a Aristóteles.

605. B r a n c a f o r t e, A., *Contributo di Pietro Lombardo all' unità del pensiero medioevale.* Te, VIII (1953), 230-245.

606. B u c c e l l a t o, M., *Rassegna di studi sofistici. II.* RaF, II (1953), 209-224.

Ver RaF, II (1953), 100-129.

607. C a p i z z i, A., *Studi su Platone dal 1940 ad oggi.* RaF, II (1953), 225-238; 313-338.

608. C o m p o s t a, D., *Aristotele e l'immortalità dell'anima.* Sa, XV (1953), 642-647.

609. C o u r t e s, C., *Philosophie et Langage. Le système verbal grec et la doctrine du temps chez Aristote.* RT, LIII (1953), 532-550.

610. C r i s t a l d i, M., *Struttura della problematica pascaliana.* Te, VIII (1953), 271-279.

611. C h e v a l l i e r, P., *Un plagiat silencieux.* RAM, XXIX (1953), 337-357.

Demuestra el A. un plagio de Marie-Madeleine d'Hendecourt a las obras de Laberthonnière, colocando a dos columnas los textos respectivos.

612. D a s s o n v i l l e, M. - M., *La genèse et les principes de la dialectique de Pierre de La Ramée.* RUO, 23 (1953), 322-355.

Pierre de La Ramée comenzó rebelándose contra el aristotelismo al defender en 1536 la tesis de que «todo lo que dice Aristóteles es mentira». Originalidad de principios en su «Dialéctica» de 1555.

613. D e r a t h é, R., *Etudes récentes sur Rousseau.* RTP, IV (1953) 257-264.

614. E n g e l - J a n o s i, F., *Eine amerikanische Geschichtsphilosophie.* WW, 6 (1953), 262-266; 300-304.

Sobre el libro de Brooks Adam «Ley de la civilización», publicado primero en Londres en 1895.

615. F e r r o, C., *Metafisica ed etica nel «De bono» di S. Alberto Magno.* RDFNS, XLV (1953), 434-464.

Estudio a base de la nueva edición de las obras de S. Alberto Magno, que publica el «Institutum Alberti Magni» de Colonia (Alemania).

616. G a b r i e l, A. L., *Robert de Sorbonne.* RUO, 23 (1953), 473-514.

Nacido el 9 de octubre de 1201, dió su nombre a la Sorbona de París.

617. G o u h i e r, H., *Une collaboration inconnue de Maine de Biran à «L'Historien»*. RIP, 26 (1953), 387-391.

618. G u e r o u l t, M., *Dieu et la grammaire de la nature selon George Berkeley*. RTP, III (1953), 161-171.

619. L e r o y, M., *Benedetto Croce et les études lingüistiques*. RIP, 26 (1953), 342-362.

620. L i b r i z z i, C., *Gioberti e Rosmini*. So, III-IV (1953), 40-56.

Síntesis de la polémica Gioberti-Rosmini a mitad del siglo XIX.

621. L o t z, J. B., *Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus*. Sch, XXVIII (1953), 543-570.

El «oir» es como lo más íntimo del «pensar». Por esto el hombre, según Heráclito, en cuanto su ser o esencia reside en el «pensar», está constituído por el «oir al Logos», que es la base de la sabiduría, y ésta, a su vez, la plenitud de la «physis».

622. M a i e r, A., *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*. - AFH, XLVI (1953), 161-194.

Posibles soluciones de algunas dificultades referentes a la cronología de las obras filosófico-teológicas de Ockham y a sus relaciones con los pensadores de su tiempo y con los anteriores.

623. M a j o l i, B., *La filosofia della esistenza di F. G. Schelling*. RDFNS, XLV (1953), 389-433.

Rectificación del método con que se ha estudiado a Schelling en la historiografía moderna de dirección idealística, donde se lo ha convertido en un párrafo de mediación o tránsito en la historia triunfal de la Idea entre Fichte y Hegel.

624. M a n s i o n, A., *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*. RPhL, 51 (1953), 444-472.

Estudio crítico sobre la obra de Giácomo Soleri, «L'immortalità dell'anima in Aristotele» (Turín-Milán, 1952).

625. M a z z a n t i n i, C., *Il contributo della Grecia a la metafisica classica*. RDFNS, XLV (1953), 495-519.

66. M e r c i n L. d e, *Saint Bonaventure et la tradition philosophique*. EF, IV (1953), 89-97.

627. P a d o v a n i, U. A., *Il contributo del medioevo cristiano alla metafisica classica*. RDFNS, XLV (1953), 520-534.

628. P r i o r, A. N., *On Some «Consequentiae» in Walter Burleigh*. TNS, XXVII (1953), 433-446.

Estudio comparado del «De puritate artis logicae» de Burleigh y las «Summulae logicales» de Pedro Hispano.

629. P r o t o P i s a n i, M. L., *Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile*. RDFNS, XLV (1953), 329-339.

Origen y función del sentimiento en la filosofía gentiliana. El problema del arte y del absoluto resuelto a la luz de la doctrina del sentimiento. Consideraciones críticas.

630. R u m m e n s, J., *Bibliographie crocienne*. RIP, 26 (1953), 383.

631. S c h w a r t z, H. T., *Plato Aristotle, St. Thomas, and Univocity*. TNS, XXVII (1953), 373-403.

632. V e r b e k e, G., *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus*. RPhL, 51 (1953), 349373.

Demuestra el A. la paternidad del dominico Moerbeke respecto de una obra de Proclo que, según carta de la Universidad de París al Capítulo General de los Dominicos en Lyon, año 1274, Sto. Tomás había dejado sin terminar de traducir.

633. V o u g a, D., *Note sur la pensée de Léonard de Vinci*. RTP, IV (1953), 247-251.

634. W a l m s l e y, C., *Two long lost works of Williams Woodford and Robert of Leicester*. AFH, XLVI (1953), 458-470.

El códice Add. 3571 de la biblioteca de la Universidad de Cambridge aquí descrito contiene las obras de Fray Guillermo Woodford y de Fray Roberto de Leicester, de las cuales hasta ahora sólo dos eran conocidas.

I. — FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. — En Español y Portugués

635. Alejandro, J. M., *Jorge Ruiz de Santayana.* Pe, 9 (1953), 291-328.

Fallecido el 27 de setiembre 1952, muchos se dieron cuenta de que era «un español de dimensiones universales» como literato y como filósofo. Estudio de su ideología.

636. Azaola, J. M. de y Zumalde, I., *Emmanuel Mounier (1905-1950).* Ar, XXV (1953), 382-411.

En el tercer aniversario de la muerte del redactor de la revista «Esprit» (22-III-1950) se analizan su obra y sus obras.

637. Azevedo, M., *A propósito de um Dicionário de Filosofia.* V, X (1953), 177-195.

Del que es autor Orris Soares, publicado por el Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1952.

638. Azevedo, M., *Idéias e orientações de um Congresso Filosófico Internacional.* V, X (1953), 447-456.

Se refiere al XI Congreso Internacional de Filosofía reunido en Bruselas del 20 al 26 de agosto de 1953.

639. Canosa Capdeville, Y., *La ontología de Jean-Paul Sartre. Comparaciones con la ontología de Martín Heidegger.* FHC, 10 (1953), 127-181.

640. Canosa Capdeville, Y., *La Ontología de Jean-Paul Sartre.* FHC, 11 (1953), 151-199.

641. Derisi, O. N., *La existencia en el tomismo y en el existencialismo.* S, VIII (1953), 193-198.

642. Duran, F., *El pensamiento de Luis Lavelle.* Es, 230 (1953), 28-48.

Honda y penetrante meditación sobre el existir humano en la filosofía de Lavelle.

643. Farré, L., *Vida y pensamiento de Jorge Santayana.* VV, XI (1953), 305-344.

Síntesis de sus ideas filosóficas y estéticas.

644. Fernández, J. M., *El problema fundamental de la filosofía matemática.* MC, XX (1953), 199-232.

Se descarta la axiomática y la lógica puramente formal en matemática, sin los principios y axiomas evidentes tradicionales.

645. Herrera Figueroa, M., *En torno a la filosofía de los valores.* H, 2 (1953), 121-140.

Exposición histórica de la génesis y desarrollo de la teoría de los Valores. La Escuela Eticista de Baden. La Filosofía material de los valores. La ciencia fundamental de los valores de Heyde. Comprensión del sentido y axiología.

646. Iriarte, J., *Cómo era Santayana.* RF, 148 (1953), 11-22.

«Hacia la vera imagen de este extraño matritense».

147. Lippmann, H. L., *O pensamento mágico e a filosofia da existência.* V, X (1953), 435-445.

Tesis presentada al II Congreso Brasileiro de Filosofía.

648. Losski, N. O., *¿No es científica la filosofía rusa?* NEF, IV (1953), 97-107.

649. Martins, D., *O comunismo existencialista de M. Merleau-Ponty.* RPF, IX (1953), 225-250.

Análisis de la metafísica y el comunismo existencialista del profesor francés.

650. Montero Molinero, F., *La teoría de la significación en Husserl y Heidegger.* RDF, XII (1953), 393-426.

651. Nikam, N. A., *Algunos caracteres de la filosofía hindú.* NEF, IV (1953), 221-231.

652. Perdomo García, J., *La filosofía hispanoamericana y su ritmo asincrónico.* CH, XVI (1953) 331-345.

El fenómeno del asincronismo en el mundo hispánico a partir de los comienzos de la Edad moderna y su tendiente sincronismo actual.

653. P r ó, D. F., *Inquietud y orientación filosóficas.* H, 2 (1953), 219-225.

Discurso del autor en la clausura de los cursos de filosofía tomista, 9 de diciembre de 1952, en la Universidad de Tucumán (Argentina).

654. R i n t e l e n, F. J., von *La temporalidad e historicidad en la filosofía contemporánea.* H, 2 (1953), 63-69.

La filosofía moderna, al volvernos sobre la profunda experiencia de nuestro carácter perecedero, y de la muerte, y por ende de la «temporalidad», coloca en primer plano el problema de la histo ricidad.

655. R o c h a, G. M u n h o z d a, *Uma vocação e uma filosofia.* VP, 11 (1953), 449-472.

Su propia vocación a la filosofía bajo la dirección de los jesuítas del Brasil.

656. R o l d á n, A., *La filosofía de las ciencias en Argentina.* Pe, 9 (1953), 355-368.

Análisis del trabajo realizado en equipo por miembros de la Sección de Epistemología e Historia de la Ciencia, de la Sociedad Argentina de Filosofía.

657. R u b i o y R u b i o, A., *La filosofía mexicana actual. Los antecedentes: El positivismo y la generación del centenario.* RDI, XIII (1953), 307-324.

658. V a l e n t i é, M. E., *Lo social y lo absoluto en el pensamiento de Simone Weil.* IV, II (1952-53), 610-618.

659. Z u c c h i, H., *Teoría y praxis en Ortega y Gasset.* NEF, V (1954), 11-18.

2. — Otras Lenguas

660. B a r r a, G., *Albert Camus e i cristiani.* CDV, VIII (1953), 368-370.

Si Camus niega a Dios, su obra demuestra que niega a Alguien a quien no conoce; mientras que los cristianos cuando pecan, rechazan a un Dios que conocen.

661. B a r r a, G., *Messaggio terreno di Aldoux Huxley.* CDV, VIII (1953), 493-496.

Ensayo de crítica serena del mensaje humanista y místico de Huxley, que es considerado como un portavoz de su generación.

662. B o r t o l a s o, G., *Una pagina di storia della filosofia contemporanea: il Congresso Internazionale di Filosofia (Bruxelles, 20-26 agosto 1593).* LCC, IV (1953), 34-49.

663. B r u n o, F., *Schiavitù e libertà dell'uomo.* CDV, VIII (1953), 497-502.

El libro con ese título de Nicolás Berdiaef, publicado en Milán (1952), no ha obtenido el éxito de crítica y discusión que merecía.

664. B u r g e l i n, P., *La métaphysique de Jean Wahl.* DV, 25 (1953), 113-123.

665. C a s t e l l i, F., *L'avventura spirituale del filosofo García Morente.* LCC, IV (1953), 547-561.

666. C o l l i n s, J., *The problem of a philosophia perennis.* Th, XXVIII (1953), 571-597.

Trabajo presentado el 4 de mayo de 1953 a la «Suárez Lecture» anual de la Fordham University.

667. C r o t e a u, J., *Personnalisme thomiste.* RUO, 23 (1953), 161*-197*.

Reivindicación de uno de los temas fundamentales del personalismo de Maritain.

668. C u b e d d u, I., *Di una proposta praticità pura del filosofare.* RaF, II (1953), 368-375.

El trascendentalismo de la práctica propuesto como salida posible de la crisis del pensamiento actual.

669. C h a i x - R u y, J., *La genèse de l'historicisme chez Benedetto Croce.* RIP, 26 (1953), 305-326.

670. E c o l e, J., *La doctrine blondélienne des premiers principes.* Te, VIII (1953), 257-270.

671. F a b r o, C., *Nuove interpretazioni del tomismo.* RaF, II (1953), 239-251.

La noción tomista de participación.

672. F a b r o, C., *Tomismo e pensiero moderno.* RaF, II (1953), 339-349.

673. G a r c í a M o r e n t e, M., *Relation autobiographique.* DV, 25 (1953), 65-97.

Conservada en secreto hasta la muerte de su autor en 1942 y publicada por primera vez en el libro de M. de Iriarte, S. I., «El profesor García Morente, sacerdote» (Madrid, 1951).

674. G i o r g i a n t o n i o, M., *Le Riviste di Filosofia in mezzo secolo (1900-1950).* So, III-IV (1953), 64-71.

Abundancia de revistas modernas de filosofía sin filosofía.

675. G u g g e n b e r g e r, A., *Orientations métaphysiques dans l' Allemagne d'aujourd'hui.* RPhL, 51 (1953), 541-554.

La metafísica inductiva. La filosofía de las esencias y la fenomenología. Heidegger. Nicolai Hartmann. Augusto Brunner.

676. L l o r e n t e, B., *Résumé de «Idées Directrices pour une Phénoménologie» d'Edmund Husserl. IV,* II (1953), 692-706.

677. M a r i t a i n, J., *Angoisse et existentialisme.* NV, XXVIII (1953), 241-248.

Páginas del último capítulo del libro de J. M., «Court traité»..., intitulado «Ecce in pace», en el que en breves y concisos pensamientos, intenta esbozar la verdadera vía media entre el intelectualismo frío que no salva el alma y la angustia dramática que impide filosofar.

678. M i a n o, V., *Panorama della filosofia italiana, oggi (In margine al XVI° Congresso Nazionale di Filosofia, Bologna 19-22 marzo 1953).* Sa, XV (1953), 631-641.

679. R e i t h, H., *The Marxists Interpret the Pre-Socratics.* TNS, XXVII (1953), 404-432.

La dialéctica materialista de Karl Marx es continuación de la Filosofía griega pre-socrática.

680. R e z z a n i, M., *Il compito della filosofia, ossia: La filosofia come pensiero storico.* So, III-IV (1953) 57-63.

681. R i c o e u r, P., *Sur la phénoménologie.* Esp, 209 (1953), 821-839.

682. S c i a c c a, M. F., *Il razonalismo di Emilio Bréhier.* CDV, VIII (1953), 503-509.

683. S c i a c c a, M. F., *Neorealismo di Samuele Alexander.* CDV, VIII (1953), 387-393.

S. Alexander (1859-1938), australiano de nacimiento, pero formado en Inglaterra y profesor en la Universidad de Manchester, es la mente más orgánica y más original del neorrealismo inglés.

684. T e s t a, A., *Michelstaedter e i suoi critici.* RaF, II (1953), 350-367.

Judío austríaco, se suicidó el 17 de octubre de 1910. Sufrió y pensó en italiano. Su importancia como poeta y como filósofo dentro de la cultura italiana.

685. W e n z l, A., *Aus Grenzgebieten von Naturwissenschaft, Philosophie und Religion.* WW, 6 (1953), 259-261.

La síntesis de las evoluciones en las ciencias naturales en nuestro siglo con las cuestiones filosóficas, metafísicas y religiosas ejerce una marcada influencia en cada una de ellas.

686. W e n z l, A., *XI. Internationaler Philosophenkongress in Brüssel (20 bis 26 August 1953).* WW, 6 (1953), 389-392.

Algunos aspectos importantes del Congreso de Filosofía de Bruselas (1953).

687. W i d m e r, G., *La philosophie spirituelle de Louis Lavelle.* RTP, III (1953), 196-203.

688. W i l m s e n, A., *Ende der alten Ontologie?* Sch, XXVIII (1953), 361-681.

Fundamento de una nueva Ontología en Nicolás Hartmann.

HISTORIA

A. — HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

1. — En Español y Portugués

689. D i o n, R., *A lição de uma canção de gesta: os narboneses.* RH, VII (1953), 17-35.

Data de los primeros años del siglo XII y en ella el Conde Aymeri de Narbonne declara a sus siete hijos que han llegado a la edad de ser armados caballeros y de ir a tentar fortuna fuera del feudo paterno.

690. L u q u e, S., *San Pablo en Atenas frente al paganismo. Dos civilizaciones comparadas.* CB, 109-110 (1953), 180-186. (Conclusión).
Ver: CB, 108 (1953), 148-151.

691. S a n t a P i n t e r, J. J., *Algunos aspectos de la diplomacia bizantina.* RFDCS, VIII (1953), 1467-1479.

La diplomacia bizantina era «la fusión de las dos tradiciones»: la helenística y la romana. El éxito diplomático de Bizancio se debió a la fuerza de sus tradiciones.

692. S c a n d a l i a r i, C., *La Acrópolis. Su historia y sus monumentos a través de los siglos.* H, 1 (1953), 165-207.

2. — Otras Lenguas

693. A r g e n t a t i, A., *La spedizione in Egitto* (459-454? *a. C.*) *nel quadro della politica estera ateniense.* ACME, VI (1953), 379-404.

694. B i r a g h i, I., *Di alcuni tipi monetari dell'Impero di Nerva.* ACME, VI (1953), 489-496.

695. C a z z a n i g a, I., *Osservazioni intorno alla tradizione del glossario di Ansileubo.* ACME, VI (1953), 315-347.

Descuidado por los estudiosos, se encuentra entre los muchos glosarios existentes en la Biblioteca Capitular de la Basílica de Monza.

696. G a b a i n, A. v., *Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften.* Ant, 48 (1953), 537-556.

Las antiguas inscripciones turcas relacionadas principalmente con el «más allá».

697. H e e r, F., *Europa nach dem Fall Konstantinopels* (1453-1953). - SDZ, 152 (1952-53), 253-266.

Significado histórico de la caída de Constantinopla en 1453.

698. L e r o y, J., *Un prédicateur populaire byzantin.* RAM, XXIX 300-316.

Nathanael Bertos, predicador popular en los últimos días del Imperio Bizantino, demuestra en sus obras el nivel de vida espiritual y de fe de aquel pueblo en plena decadencia.

699. M a r c o n i, M., *Nascita senza infanzia della Dea mediterranea.* ACME, VI (1953), 375-379.

700. N i l s s o n, M. P., *The Bacchic Mysteries of the Roman Age.* HTR, XLVI (1953), 175-202.

Origen y organización de los misterios del dios Baco (bacanales) en las religiones paganas de los romanos.

701. O h n s o r g e, W., *Die Legation des Kaisers Basileios II an Heinrich II.* HJ, 73 (1953), 61-73.

Nuevos aportes para el conocimiento de las relaciones entre el Occidente y Bizancio al principio de la Edad Media.

702. P a l a d i n i, M. L., *Studi su Velleio Patercolo.* ACME, VI (1953), 447-478.

La obra histórica de Velleio Patercolo, dedicada a Marcos Vinicio, es una historia oficial para elogiar al Emperador Tiberio.

703. P e s t a l o z z a, U., *Selene e la mitologia lunare nel mondo religioso preelenico.* ACME, VI (1953), 349-374.

704. P r ü m m, K., *Zur Frage «altchristliche und kaiserzeitlich-heidnische Eschatologie».* P. XXXIV (1953), 640-652.

Nota sobre dos libros de Cumont, «Recherches sur le Symbolisme funeraire des Romains» (París, 1942) y «Lux Perpetua» (París, 1949).

705. R a b o s s i, M., *La coniazione di Nerone: la riforma dell'oro e dell'argento.* ACME, VI (1953), 479-487.

706. S o r d i, M., *Le origini del Koinon etolico.* ACME, VI (1953), 419-445.

Según un epígrafe que contiene un decreto ateniense del 367-5, opina Schweigert que en esa época existía un Koinon o Estado federal, nacido probablemente bajo la dirección de Epaminondas y de la liga beótica.

707. S t e n i c o, A., *Nuovi frammenti della Kylix berlinese con l' Iliupersis di Euphronios, conservati nei Musei Vaticani.* ACME, VI (1953), 497-508.

708. S t r a u b, J., *Augustins Sorge um die regeneratio imperii.* HJ, 73 (1953), 36-60.

El Imperio Romano como «civitas terrena» según San Agustín. Conferencia pronunciada en Würzburg, en la sesión de octubre 1952, de la Sociedad Goerresiana.

709. V i l ï e t t e, J., *Que représente la grande fresque de la maison chrétienne de Doura?* RB, LX (1953), 398-413.

Casa cristiana del año 232 al 233.

B. — IGLESIA Y PONTIFICADO ROMANO

1. — En Español y Portugués

710. E g u r e n, J. A., *El primer Concilio Plenario de la Iglesia Filipina.* RJ, XL (1953), 226-236.

Reunido en Manila del 6 al 27 de enero de 1953.

711. G o g e l d e L a b r o u s s e, E., *Los herejes italianos del siglo* XVI. NEF, IV (1953), 137-143.

712. L a u f e r, F., *Roma e Constantinopla na Antiguidade cristã.* REB, XIII (1953), 612-640.

Un capítulo en torno al problema de la unidad de la Iglesia.

713. L e t u r i a P. d e, *Autenticidad e integridad de la Encíclica del Papa León XII sobre la Revolución Hispanoamericana.* RHA, 34 (1952), 413-447.

714. L e t u r i a, P. d e, *El Papa Paulo IV hace Universidad al Colegio Romano. En el IV centenario de la Universidad Grgeoriana.* RF, 148 (1953), 229-241.

715. L e t u r i a, P. d e y A l d a m a, A. M. d e, *La «Signatura», Motu Proprio de Paulo IV que elevó a Universidad el Colegio Romano.* AHSI, XXII (1953), III-XXIV.

716. M e s e g u e r F e r n á n d e z, J., *Carta de Cisneros a León X sobre la Cruzada contra el Turco y sobre la limitación de los privilegios de los regulares. Madrid, 22 de marzo de 1517.* AIA, XIII (1953), 353-357.

717. P i m e n t e l, M., *Atividades sociais do Padre Dehon.* VP, 11, (1953), 561-570.

Sacerdote francés (n. 1843), murió en Bruselas (1925). Taquígrafo en el Concilio Vaticano, fundador (1884) de la Congregación de Sacerdotes del Sdo. Corazón, aprobada por León XIII. Su causa de beatificación acaba de ser introducida en Roma.

718. P i n t o, M., *O IV centenário da Universidade Gregoriana.* Br, LVII (1953), 577-592.

Celebración del centenario y el Congreso organizado con ese motivo.

719. S o u s a, J. P. G a l v ã o d e, *A Democracia Cristã: Leão XIII e Toniolo.* VP, 11 (1953), 398-408.

720. V e l á z q u e z, F., *Semblanza de Lutero.* RJ, XL (1953), 265-270.

721. V e l o s o, A., *A lição de um centenário: No 8º centenário da morte de S. Bernardo.* Br, LVII (1953), 513-532.

San Bernardo y su época. Trascendencia de su persona y su obra.

722. V i l l o s l a d a, R. G., *Las cátedras de Derecho Canónico, Historia Eclesiástica y Liturgia en el antiguo Colegio Romano.* G, XXXIV (1953), 573-593.

2. — Otras Lenguas

723. B a l d u c c i, E., *L'eredità spirituale di Pio IX.* CDV, VIII (1953), 371-374.

La intransigencia de Pío IX juzgada a la luz de la historia objetiva.

724. B o s i o, G., *Da sacerdote della scienza a sacerdote di Cristo: Niccolò Stenone.* LCC, IV (1953), 517-530.

Nicolás Stenone, de Dinamarca, Obispo de Titópolis y Vicario Apostólico, cuyos restos descansaban en la cripta de la capilla de los Médici, en Florencia, desde 1687.

725. D e R a e y m a e k e r, L., *Le quatrième Centenaire de l'Université Grégorienne.* RPhL, 51 (1953), 624-630.

726. D u b o s c q. G., *Inventaires d'Archives départamentales, communales et hospitalières se rapportant à .l'histoire ecclésiastique.* .RHEF, XXXIX (1953), 246-248.

727. E i j l, E. v a n, *Les censures des universités d'Alcalá et de Salamanque et la censure du Pape V contre Michel Baius (1565-5167).* RHE, XLVIII (1953), 719-776.

728. F e l d e r e r, J., *Der Kirchenbegriff in den Flugschriften des josefinischen Jahrzehnts.* ZkTh, 75 (1953), 257-330.

La literatura de «volantes» criticando la política religiosa de José II apareció de repente en 1781 y tuvo marcada influencia en algunos círculos y en algunas tendencias.

729. G r a s s o, D., *I quattrocenti anni di vita dell'Università Gregoriana.* LCC, IV (1953), 415-427.

730. H e l l m a n n, M., *Die Synode von Hohenaltheim (916).* HJ, 73 (1953), 127-142.

731. J a d i n, L., *Lumières nouvelles sur les origines du schisme janséniste aux Pays-Bas.* RHE, XLVIII (1953), 795-804.

732. J e d i n, H., *Sánchez de Arévalo und die Konzilsfrage unter Paul II.* HJ, 73 (1953), 95-119

733. L e t u r i a, P. d e, *Il Papa Paolo IV e la fondazione del Collegio Romano.* LCC, IV (1953), 50-63.

Con ocasión del IV Centenario de la fundación de la Universidad Gregoriana de Roma.

734. M a l e v e z, L., *Le quatrième centenaire de l'Université grégorienne.* NRT, LXXXV (1953), 1076-1079.

735. M e n s a e r t, G., *L'établissement de la Hiérarchie catholique en Chine de 1684 à 1721.* AFH, XLVI (1953), 369-416.

736. O d e t t o, E., *Gerolamo Savonarola negli ultimi cinquant'anni di studi.* LSC, LXXXI (1953), 276-297.

Ver: LSC, 81 (1953), 196-216.

737 P i c c o l i, G., *La Società Goerresiana.* CDV, VIII (1953), 433-439.

Historia de la Sociedad Görresiana, fundada en Coblenza el 25 de junio de 1876, como defensa contra el movimiento anticatólico iniciado por el «Kulturkampf» de Bismarck.

738. P o l l, B., *Quellen und Darstellungen zur Geschichte des deutschen Katholizismus in jüngster Vergangenheit.* HJ, 73 (1953), 183-190.

Consolidación del catolicismo alemán durante el gobierno de Hitler y debilitamiento de las confesiones protestantes.

739. R o n c a g l i a, M., *Le relazioni della Terra Santa con i Maroniti del Monte Libano e di Cipro dal 1564 al 1569.* AFH, XLVI (1953), 417-447.

740. R o u ë t d e J o u r n e l, M. J., *The Papal Nuncios in Russia.* Th, XXVIII (1953), 325-353.

Las relaciones de la corte pontificia con Rusia después de la célebre misión del P. Possevino S. I. a la corte del Zar Iván IV, a través de la actividad diplomática de tres Nuncios, Mons. Litta, Mons. Arezzo y Mons. Archetti, comenzando por este último, acreditado ante Catalina II en 1772.

741. R u y s s c h a e r t, J., *Réflexions sur les fouilles vaticanes. Le rapport officiel et la critique. Données archéologiques.* RHE, XLVIII (1953), 573-631.

Análisis de la obra de Ghetti, Ferrua, Josi y Kirschbaum, «Esplorazioni sotto la confessione di San Pietro in Vaticano esequite negli anni 1940-1949» (t. I-II). Città del Vaticano, 1951. Objeciones presentadas contra la identificación petriniana de la tumba.

742. T a c c h i V e n t u r i, P., *L'inaugurazione della Pontificia Università Gregoriana (1553).* G, XXXIV (1953), 333-340.

743. T h o m a s, M., *Une épave des papiers du P. Quesnel.* RHEF, XXXIX (1953), 64-71.

Importancia de los papeles del P. Quesnel para la historia del jansenismo, entre los que se encuentran los del jefe del «partido» Antonio Arnauld, cuyo sucesor fué Quesnel.

744. V o o g h t, P. d e, *Jean de Pomuk.* RHE, XLVIII (1953), 777-795.

No hay sino un Juan Nepomuceno, muerto trágicamente en 1393. La leyenda del Juan Nepomuceno, mártir del secreto de la confesión, canonizado por Benedicto XIII en 1729.

745. V r i e s, G. d e, *Le Chiese greche dissidenti tra Roma e Mosca (A cinque secoli della caduta di Constantinopoli).* LCC, IV (1953), 287-302; 562-574.

746. Z i z z a m i a, A., *Catholicism and internationalism. A papal anthology.* Th, XXVIII (1953), 485-527.

Documentos pontificios referentes a la influencia del catolicismo en el derecho internacional desde León XIII hasta Pío XII.

C. — ORDENES RELIGIOSAS

1. - En Español y Portugués

747. B u r r u s, E. J., *Jesuítas portugueses na Nova Espanha.* Br, LVII (1953), 547-564.

La obra de los primeros jesuítas en las nuevas tierras. Principales apóstoles.

748. J. M. D., *La verdad histórica sobre las misiones jesuíticas del Paraguay.* Es, 232 (1953), 17-26.

Errores históricos en la conocida obra teatral de Hochwälder, representada en Chile con el título «Justicia en la Tierra».

749. J o s é d e J e s ú s C r u c i f i c a d o, *Origen, realización y fin de la reforma Teresiana en el ambiente de la España del siglo XVI.* MoC, 61 (1953), 139-164.

Significado de la reforma en el monaquismo y en el Carmelo. Origen y desarrollo. Su espíritu.

750. M a t e o s, F., *El P. Cotanilla y la fundación de las Esclavas.* M, 25 (1953), 289-327.

Iniciador de la fundación de las Esclavas (españolas) fué el Pbro. Antonio Ortiz Urruela. Pero, muerto inesperadamente, se hizo cargo de la nueva institución el P. Cotanilla S. I., quien la dejó firmemente establecida.

751. M a t e o s, F., *La patria del Padre José Gumilla (1686-1750).* SIC, 16 (1953), 416-419.

Misionero jesuíta del S. XVIII.

752. P a c h e c o, J. M., *El P. Lucas Rangel, S. I. Un escritor nortesantandereano.* RJ, XL (1953), 280-284.

Nacido en Pamplona (Colombia) hacia 1594.

753. Sancho de Sopranis, H., *Notas y documentos para la historia de la Iglesia del Sr. San Miguel. Convento de San Francisco Observante del Puerto de Santa María.* AIA, XIII (1953), 441-504.

754. Simeón de la Sgda. Familia, *Tomás de Jesús y San Juan de la Cruz.* EC, I (1951-54), 91-159.

755. Tomás de San Juan de la Cruz, *Culto al «Siervo de Dios» fray Juan de la Cruz. Historia de sus procesos olvidados.* EC, I (1951-54), 13-64.

756. Torres Quinteros, R., *El Padre Félix Restrepo, educador y filósofo.* RJ, XL (1953), 3-8.

Con ocasión del 50° aniversario de su ingreso a la Compañía de Jesús, se tributa homenaje al talentoso jesuíta colombiano.

2. — Otras Lenguas

757. Dawkins, R. M., *Notes on Life in the Monasteries of Mount Athos.* HTR, XLVI (1953), 217-231.

Estudio a base del material contenido en los catálogos que se han publicado referentes a las bibliotecas de dicho monasterio.

758. Grisar, J., *Maria Ward auf dem Weg zu einem neuen Frauentum.* SDZ, 152 (1952-53), 20-34.

La fundadora de las «Damas Inglesas», María Ward, asimilando el espíritu de Ignacio de Loyola, dió origen a un nuevo y bien entendido feminismo.

759. Leroy, E., *Le couvent des observantins de saint-Paul-de-Mausole. (1605-1792).* EF, IV (1953), 99-112; 229-240.

760. Mayrand, L., *Une fondation cannadienne: l'Institut de la Providence au Chili.* RUO, 23 (1953), 379-394.

761. Mondrone, D., *Un solitario della vita e della penna. Don Francesco Pollien.* LCC, IV (1953), 681-693.

Monje cartujo francés (n. 1853), autor de varios y muy apreciados escritos ascéticos; ordenado sacerdote en 1877, entró a la Cartuja de Grenoble en 1884, ocupó altos cargos en otras cartujas y murió en la de Calabria en 1935.

762. Polgár, L., *Bibliographia de historia Societatis Iesu.* AHSI, XXII (1953), 675-773.

Bibliografía de la historia de la Compañía de Jesús que comprende 903 obras, publicadas en 1950-1953.

763. Ruiz, G., *Statistica Religiosorum qui anno 1953 supremae ecclesiasticae potestatis participabant.* CPRM, XXXIV (1953), 354-362.

764. Ruysschaert, J., *Lorenzo Guglielmo Traversagni de Savone (1425-1503). Un humaniste franciscain oublié.* AFH, XLVI (1953), 195-210.

Estudio de algunos documentos inéditos conservados en la Biblioteca comunal de Savona, ciudad donde el franciscano pasó los primeros y los últimos años de su vida religiosa.

765. Serent, A. de, *L'Ordre de Sainte Claire en France pendant sept siècles.* EF, IV (1953), 133-165.

766. Sevesi, P. M., *Il B. Michele Carcano e il Consorzio della Carità di Milano.* AFH, XLVI (1953), 251-278.

Estudio sobre la egregia acción del Beato Miguel Cárcano en torno al desaparecido Consorzio della Carità de Milán, comparada con la de algunos Terciarios rebeldes a las disposiciones de los Superiores, en el siglo XV.

D. — FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1. - En Español y Portugués

767. Borda, M. L., *Goethe y la historia. Sus juicios más significativos.* H, 2 (1953), 52-60.

La posición «positiva» y «negativa» de Goethe frente a la historia, según Meinecke, en su obra «Die Entstehung des Historismus».

768. Bourgeois, Ch., *A mensagem russa. II.* V, X (1953), 161-175; 309-320.

Ver: V, X (1953), 15 ss.

769. Derisi, O. N., *Realidad y conocimiento histórico.* H, 1 (1953), 119-128.

El conocimiento histórico, sin ser un conocimiento estrictamente científico, no puede prescindir del juicio valorativo; de ahí su aproximación a la filosofía.

770. Etcheverry, A., *Historia y porvenir en la obra de Hilaire Belloc.* Es, 232 (1953), 6-16.

771. Giacon, C., *É possível uma Filosofia da História?* RPF, IX (1953), 251-277.

Crítica y conclusiones de la VIII Reunión de «Estudios Filosóficos Cristianos», celebrada en Gallarate del 6 al 8 de sept. (1952). El temario se centralizó en el problema de la Historia: hist. integral, empírica y teología de la historia.

772. Horia, V., *La interpretación cíclica de la historia.* CH, XVI (1953), 177-190.

Crítica de los ciclos culturales iterados de O. Spengler. Su relación con los mitos históricos. La libertad humana y el cristianismo con su inagotable capacidad de revolución histórica.

773. Ramírez Uribe, L., *Un profeta de la verdad. En el primer centenario de Wladimir Sergeevic Soloviev (1853-1953).* RJ, XL (1953), 31-37.

«El más grande pensador eslavo de la historia».

774. Régis, F. de, *Problemas de cultura rusa.* E, 458 (1953), 310-316.

775. Saboia de Medeiros, R., *A Religião na textura do histórico.* SS, 69 (1953), 59-87.

776. Sánchez Albornoz, C., *El canciller Ayala, historiador.* H, 2 (1953), 13-46.

López de Ayala, por su concepción de lo histórico, merece ser considerado el primer historiador según la moderna concepción de la historia.

777. Waisman, A., *Las diversas maneras de entender la Historia de la Cultura.* RUC, XL (1953), 653-674.

778. Zurara G. de, *Ainda as «Grandes Correntes da História Universal» de Jacques Pirenne.* Br, LVII (1953), 206-222.

Juicio y crítica de la pretenciosa obra de J. Pirenne. Su enfoque burgués y liberal de la historia.

2. — Otras Lenguas

779. Asnaghi, A., *I cento anni di Vladimir S. Soloviev.* LSC, LXXXI (1953), 298-315.

Nacido el 28 de enero de 1853 en Moscú, el genio y la obra de V. S. S. tienen aún una palabra que decir a nuestros contemporáneos.

780. Devlin, C., *Ilario Belloc poeta, político e storico.* LCC, IV (1953), 640-650.

781. Griffin, Ch. C., *The Problem of a General History of the America. The Project on the History of America of the Commission on History. PA. I. G. H., Problems of the National Period.* RHA, 34 (1952), 469-476.

782. Janosi, F. E., *The historical thought of Ernst von Lasaulx.* ThS, XIV-3 (1953), 377-401.

783. Klenk, F., *Gott in der Geschichte.* SDZ, 152 (1952-53), 276-286.

Un valioso aporte al tema de la interpretación cristiana de la historia es el libro del inglés Herbert Butterfields «Cristianismo e Historia».

784. Klenk, G. F., *Vom Sinn der Geschichte.* SDZ, 152 (1952-53), 113-122.

La historia debe tener un sentido, interesa al hombre el buscarlo a través de la consideración del pasado y del presente.

785. Lefèvre, F., *Philosophie ou théologie de l'histoire?* RUO, 23 (1953), 277-284.

Una filosofía de la historia, pura y absoluta, es inconcebible como tal. Su complemento indispensable es la teología de la historia.

786. S h r y o c k, R. H., *Discussion of Professor Griffin's Paper.* RHA,34 (1952), 477-481.

El proyecto de una Historia de América presentado a la UNESCO por Griffin.

787. T u r n e r, E., *Comments on the Project on the History of America.* RHA, 34 (1952), 486-489.

788. W i t t k e, C., *Discussion of Professor Griffin's Paper on the History of the America's Project.* RHA, 34 (1942), 481-486.

E. — CIENCIAS AUXILIARES

1. - En Español y Portugués

789. A c e v e d o, B., *Notas sobre la lengua china.* RJ, XL (1953), 148-161.

Origen ideográfico del idioma chino.

790. A n d é r e z, V., *Indicios antropogenésicos en el hombre comparado con animales infraprimáticos.* Pe, 9 (1953), 435-453.

791. B r i t o,R. S o e i r o d e, *Uma aldeia da Montanha do Minho: o Soajo. Estudo de Geografia humana.* RFL, XVIII 1953), 88-132.

792. D o e r i g, J. A., *Contribución de Suiza a la Lingüística.* IV, II (1952-53), 649-660.

793. F e b v r e, L., *A vida das palavras e a História.* RH, VII (1953) 133-138.

Importancia del estudio de las palabras para el historiador. Palabras nuevas que surgen repentinamente en una época y palabras antiguas que adquieren nuevos significados.

794. G r o s s m a n n, R., *A cultura americana - rústica ou urbana?* RH, VII (1953), 3-15.

Factores geográficos y étnicos que favorecieron la implantación de la cultura hispánica en América más que de la portuguesa.

795. H i l c k m a n, A., *La ciencia comparada de las civilizaciones según Feliks Koneczny.* RF, 147 (1953), 607-622.

Pensador polaco, muerto hace pocos años, poco conocido aún en los países del Occidente, creador de una ciencia realmente nueva, que da solución a los mayores problemas de la ciencia general de la Historia y admite las más inmediatas aplicaciones para la actual situación política del mundo.

796. M a r t í n e z d e l R í o, P., *Los arios o indoeuropeos primitivos y sus enigmas.* Uni, 11 (1953), 63-107.

797. S c h w a l b a c h, L., *Joaquim Bensaúde.* RFL, XVIII (1953), 5-14.

Analizó en diversas obras la intervención de los especialistas germánicos en las resoluciones de los problemas náuticos en la época de los descubrimientos.

2. - Otras Lenguas

798. A u f e n a n g e r, H., *Testproben der Nondugl-Sprache (Zentral-Neuguinea).* Ant, 48 (1953), 569-577.

799. B r a u b a c h, M., *Beiträge zur Zeitgeschichte.* HJ, 73 (1953), 152-183.

Acerca de los cuadernos sobre historia contemporánea (desde 1917/18) que publica el Instituto de Munich.

800. D r i b e r, H. E., *The Spatial and Temporal Distribution of the Musical Rasp in the New World.* Ant, 48 (1953), 578-592.

801. E h r e n f e l s, U. R., *Khasi Kinship Terms in four Dialects.* Ant, 48 (1953), 396-412.

802. E z a n n o, F. J., *Quelques proverbes sérèrs recueillis à Fadiout (Sénégal).* Ant, 48 (1953), 593-596.

803. F r ö h l i c h, A., *Religiöse Anschauungen der Hambukuschu am Okawango im nördlichen Südwest-Africa.* Ant, 48 (1953), 485-492.

Nombre de la divinidad en el idioma de esas tribus. Contenido del concepto de Dios. Relación entre Dios y el hombre y entre éste y Dios.

804. G e r s t n e r, A., *Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute, Nordost-Neuguinea.* Ant, 48 (1953), 413-457.

805. H e i s s i g, W., *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century.* Ant, 48 (1953), 493-536.

Vida de aldea y de familia de estas tribus. Sus fiestas.
Ver: Ant, 48 (1953), 1-2.

806. I t t m a n n, J., *Mont und Monate im vorderen Kamerun.* Ant, 48 (1953), 389-395.

Con ningún cuerpo celeste se ocupa tanto la fantasía de los camerunes como con la luna.

807. N i c o l a s, F., *Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est (Tourâreg de la Colonie du Niger, Afrique Occidentale Française).* Ant, 48 (1953), 458-585.

808. S e b e o k, T. A., *The Structure and Content of Cheremis Charms (Part One).* Ant, 48 (1953), 369-388.

809. V a n o v e r b e r g h, M., *Religion and Magic among the isneg.* Ant, 48 (1953), 557-568.

Ver: Ant, 48 (1953). 71-104.

810. V e r h o e v e n, T h., *Eine Mikrolithenkultur in Mittel - und West-Flores.* Ant, 48 (1953), 597-612.

Descubrimientos recientes sobre la cultura en la región media y occidental de Flores y en otras islas del Pequeño Sunda, Filipinas, etc.

811. V i n c k e, J., *Arthur Allgeier 1882-1952.* HJ, 73 (1953), 1-10.

Homenaje póstumo al sabio historiador y miembro ilustre de la Sociedad goerresiana, Monseñor Arturo Allgeier. Estudio de su personalidad como hombre, como intelectual, como sacerdote.

F — ARGENTINA Y URUGUAY

812. A l t a m i r a, L. R., *Córdoba, sus pintores y sus pinturas (Siglos XVII y XVIII)* RUC, XI. (1953), 417-551; 759-882.

813. A p a r i c i o, F. d e, *Descubrimiento del territorio argentino. La «entrada» de Diego Rojas.* RHA, 34 (1952), 323-338.

Capítulo inédito de un libro en preparación sobre etnografía argentina.

814. A z n a r, A., *Dos apóstoles de los Ejercicios Espirituales: Don José Gabriel Brochero y la Madre Antula.* RJ, XL (1953), 162-173.

815. C a r i l l a, E., *La Argentina de Cunninghame Graham.* H, 1 (1953), 99-117.

La Argentina, su pampa y sus gauchos, tal como aparecen en los bellos escritos de este inglés-criollo.

816. C e r v i ñ o, R. A., *Los cabildos coloniales.* N, 5 (1953), 35-54.

817. H o l m e r, N. M., *Apuntes comparados sobre la lengua de los Yaganes (Tierra del Fuego).* FHC, 10 (1953), 193-223.

818. L e v e n e, R., *El proyecto de Administración de Justicia de 1883, para la Provincia de Buenos Aires.* RFDCS, VIII (1953), 1355-1363.

819. L o z a n o, C., *Notas en torno a la figura de Gaspar de Vigodet.* RDI, XIII (1953), 325-339.

Defensor de Montevideo durante los cuatro azarosos años que precedieron a la pérdida, para España, de la Banda Oriental del Uruguay, desempeñó luego la Capitanía General de Castilla y aún la Regencia del Reino.

820. M o n t e s, A., *Historia antigua de la ciudad de Río Cuarto.* RUC, XL (1953), 883-934.

821. P u e y r r e d ó n, A., *Algunos aspectos de la Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana.* RUC, XL (1953), 703-758.

G. — COLOMBIA, ECUADOR Y VENEZUELA

822. A b e l l o S a l c e d o, J., *La primera República. (La Junta Suprema).* Bo, 23 (1953), 427-453.

Entre el 20 de julio de 1810 y el 6 de mayo de 1816 se halla la etapa inicial del ciclo histórico del territorio que hoy se llama República de Colombia, período tormentoso y de gran incertidumbre.

823. B a r n o l a, P. P., *Lo más absurdo en torno a unas «Memorias»*. SIC, 16 (1953), 357-359.

Las de Juan Bautista Boussignol, profesor francés de ciencias venido a Colombia en 1822.

824. B e r n a l, N., *Divagaciones genealógicas sobre los Mejías*. UPB, XIX (1953), 70-87; 191-203.

Apellido de origen genovés, muy difundido en Colombia, donde lo han llevado hombres de no vulgar ilustración.

825. C a m p o s, J., *Normatismo clasicista y aliento romántico en Joaquín de Olmedo*. RDI, XIII (1953), 341-357.

El cantor de la batalla de Junín, ganada por Bolívar en agosto de 1824.

826. F r i e d e, J., *Las Casas y el movimiento indigenista en España y América en la primera mitad del siglo XVI*. RHA, 34 (1952), 339-411.

827. G a n d í a, E. d e, *Supuestos movimientos precursores de la independencia americana*. UPB, XVIII (1953), 327-345.

Los antecedentes filosóficos y políticos de la independencia americana, según los concibe el autor.

828. G i r a l d o, J., *Semblanza de Monseñor Cayzedo*. SM, VII (1953), 152-155.

Primado de Colombia, recientemente fallecido. (Ver, ibid., el siguiente artículo: «La figura de Mons. Cayzedo», por E. Hernández).

829. G ó m e z C a n e d o, L., *La expedición de Diego de Ordás al Orinoco ante el Consejo de Indias (1529)*. RHA, 34 (1952), 464-469.

830. H e n a o B o t e r o, F., *Los principios cristianos de la Constitución*. UPB, XVIII (1953), 169-177.

Examen de la Constitución Colombiana del 86, obra de Miguel A. Caro.

831. H e n a o M e j í a, C., *Vida de Juan de Dios de Aranzazu*. UPB, XVIII (1953), 217-227.

Capítulo de una obra próxima a publicarse en «Biblioteca de autores colombianos» sobre el patriota Juan de Dios de Aranzazu.

832. L i z c a n o, M., *¿Momento prerrevolucionario en Iberoamérica?* ECA, VIII (1953), 148-152.

833. N a r a n j o V i l l e g a s, A. *José Eusebio C a r o*. UPB, XVIII (1953), 163-168.

El escritor y poeta en la vida y política de Colombia. Sus ideas, su influjo.

834. O s p i n a, E., *La realidad sobre la persecución a los protestantes en Colombia*. RJ, XL (1953), 193-196.

835. P a c h e c o, J. M., *El P. Alonso Medrano y su «Descripción del Nuevo Reino de Granada»*. RJ, XL (1953), 174-183.

836. P a c h e c o, J. M., *Los Obispos de Santa Marta durante el Siglo XVI*. RJ, XL (1953), 209-225.

A propósito de la obra del prelado colombiano Mons. Luis García Benítez, «Reseña histórica de los obispos que han regentado la diócesis de Santa Marta», 1ª parte (1534-1891).

837. P u e r t a V á s q u e z, J., *Bolívar y el federalismo*. UPB, XVIII (1953), 248-255.

Historia y mentalidad del prócer respecto al federalismo. Su centralismo.

838. S i c a r d, I., *El Vicariato Castrense en Colombia*. RJ, XL (1953), 271-279.

Según el Concordato de Colombia con la Santa Sede, firmado el 31 de julio de 1887.

H. — CHILE Y PERU

839. B e l a ú n d e, V. A., *Francisco García Calderón*. MP, XXXIV (1953), 255-259.

En homenaje al eminente escritor peruano recientemente fallecido. (Ver en

el mismo núm. de MP otros tres artículos, donde se analizan otros aspectos de la personalidad de García Calderón).

840. Durand Flórez, G., *Mi abuelo: don Ricardo L. Flórez.* MP, XXXIV (1953), 329-343.

Un trozo de historia de la cultura peruana, incluído en la vida del Dr. Flórez.

841. Escandel, B., *José Toribio Medina, historiador de la Inquisición americana.* RDI, XIII (1953), 361-370.

Al cumplirse el centenario de su nacimiento.

842. Hanisch Espíndola, W., *Las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Chile.* Me, II (1953), 304-306.

Relación histórica desde la misión Cienfuegos a Roma en 1822.

843. Latcham, R. A., *El ensayo en Chile en el siglo XX.* CH, XVII (1953), 56-77.

Historia y nómina de los ensayistas chilenos. Su temática y su madurez cultural.

844. Loredo, R., *Los Trece de la Isla del Gallo.* MP, XXXIV (1953), 305-317.

Los 13 con que Pizarro descubrió el Perú, según la Crónica de Pedro Cieza de León.

845. Martínez Williams, J., *Frivolidad y descastamiento.* Es, 231 (1953), 9-11.

Confusa amalgama de influencias exóticas en la actual vida social y cultural de Chile.

846. Oberem, U., *La obra del obispo don Baltasar Jaime Martínez Compañón, como fuente para la Arqueología del Perú septentrional.* RDI, XIII (1953), 233-275.

Obispo de Trujillo, en el Perú, desde 1778, nacido en Navarra (España) en 1735. Arzobispo de Bogotá en 1791, donde murió en agosto de 1797.

847. Porras Barrenechea, R., *José Sánchez Carrión, el Tribuno de la República Peruana.* MP, XXXIV (1953), 489-523.

Aspectos de la fuerte personalidad de este célebre Ministro de Bolívar.

848. Puente Candamo, J. A. de la, *Papeles peruanos en el archivo de Guido.* MP, XXXIV (1953), 544-548.

Existentes en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

489. Wagner de Reyna, A., *La versión oficial chilena del dos de Mayo.* MP, XXXIV (1953), 318-328.

Sobre el combate entre españoles y peruanos el 2 de mayo de 1866, según el informe enviado a Santiago por el Encargado de Negocios de Chile, personalmente presente en el puerto del Callao, teatro de la batalla.

I. — MEXICO Y CENTROAMERICA

850. Campillo, J., *Notas sobre Martí, tratadista de arte.* CH, XVII (1953), 193-201.

José Martí como crítico de arte. Su posición estética. Sus críticas de Goya. Frente al impresionismo.

851. Carilla, E., *Perfil moral de José Martí.* H, 2 (1953), 317-335.

852. La Maza, D. de, *«Memorial...».* AUSD, XVIII (1953), 151-197.

Publicación del Memorial de Fray Diego de la Maza, Prior del Convento de Sto. Domingo (Rep. Dominicana) a fines del S. XVII. Incluye copia de la Bula «In Apostolatus Culmine» que crea la Universidad de Sto. Domingo.

853. Pazos, M. R., *Los Misioneros franciscanos de Méjico en el siglo XVI y su sistema penal respecto de los indios.* AIA, XIII (1953), 385-440.

854. Pla Cárceles, J., *¡Una limosna para Hernán Cortés!* UPB, XIX (1953), 19-22.

México y la ingratitud con el siglo XVI. La figura auténtica de Cortés.

855. Sánchez, L. A., *Sobre el pensamiento americano de José Martí.* Bo, 23 (1953), 483-496.

Caracteres opuestos que, según las banderías, se han asignado al patriota

cubano. La verdad se halla bajo y sobre tan encontradas calificaciones.

856. Zapatero J. M., *Del castillo de San Fernando de Omoa. Antigua Audiencia de Guatemala.* RDI, XIII (1953), 277-306.

J. — ALEMANIA

857. Bader, K. S., *Kaiserliche und ständische Reformgedanken in der Reichsreform des endenden 15. Jahrhunderts.* HJ, 73 (1953), 74-94.

Estudio de la reforma constitucional emprendida por el Emperador Maximiliano hacia 1495.

858. Ceyssens, L., *Pierre de Hullegarde, Comissaire général de la «Nation germano-belgica» (1666-1670?).* AFH, XLVI (1953), 279-301.

Demuestra el A. que Hullegarde fué realmente comisario legítimo y ejerció su cargo.

859. Stein, G., *Die Beziehungen von Joseph von Görres zu Wien nebst zwei Briefe von Görres an Anton Günther,* HJ, 73 (1953), 142-152.

Relaciones de Görres con el Centro de renovación católica dirigido en Viena por Clemente María Hofbauer, y sus cartas a Günther referentes al llamado de éste para profesor en la Universidad de Munich.

860. Sydow, J., *Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen der archivwissenschaftlichen Literatur.* HJ, 73 (1953), 191-195.

Nuevas fuentes históricas ofrecidas por los archivos alemanes después de la última guerra.

K. — ESPAÑA

861. Ballesteros, M., *La conquista de Jaén por Fernando III el Santo.* CHE, XX (1953), 63-138.

862. Calvo Serer, R.,*La Iglesia en la vida pública española desde 1936.* Ar, XXV (1953), 289-324.

863. Carilla, E., *El Rey de las «Cantigas».* UPB, XVIII (1953), 178-190.

Las inquietudes artísticas hacia el verso de Alfonso el Sabio. - Cronología, elaboración, etc., de las Cantigas.

864. Coll y Juliá, N., *Vicente Yáñez Pinzón, Corsario en el Mediterráneo.* RHA, 34 (1952), 457-464.

865. Crespo Pereira, R., *Agustín de Pedrayes, el matemático español más ilustre del siglo XVIII.* CH, XVI (1953), 319-330.

Biografía y obras del ilustre matemático. Sus méritos y sus limitaciones.

866. Giménez Caballero, E., *San Isidro y Madrid.* UPB, XIX (1953), 14-18.

Trascendencia en el destino de Madrid y España del culto a S. Isidro. - El Misterio nacional del Santo - Importancia del trabajo en la estructuración de los pueblos.

867. Martín, I., *En el segundo centenario del Concordato español de 1753.* REDC, VIII (1953), 745-759.

868. Mateos, F., *El americanismo en España.* RF, 148 (1953), 290-299.

Con este artículo y el de pp. 369-378 «Libros impresos en América» (1952), se restablece en RF la sección, hace tiempo desaparecida, «Boletín de Historia de América».

869. Menéndez Pidal, R., *Un historiador medieval desconocido.* CHE, XX (1953), 5-11.

Pero Marcos, que no se sabe quién es, pero aparece con frecuencia en las historias literarias a partir del siglo XIV.

870. Planas, F., *Los Rimmonim del Museo Catedralicio de Mallorca.* CB, 109-110 (1953), 195-

Ejemplares de mazas o bordones árabes con monogramas en alabanza de Dios, procedentes de una sinagoga y en forma de templete, que servían para enrollar el Pentateuco.

871. Roa, A., *Santiago Ramón y Cajal.* CH, XVI (1953), 155-168.

Estudio sobre la personalidad del eminente sabio y su aparición en la España acientífica de entonces.

872. R o d r í g u e s, M., *Centenario de Denoso Cortés.* A, XXIV (1953), 345-349.

Estudio de la personalidad de Donoso Cortés, con motivo de su centenario.

873. S á n z, L. S., *El proyecto de extinción del régimen de las Intendencias de América y la Ordenanza General de 1803.* RFDCS, VIII (1953), 1586-1648.

874. S o r i a n o, M. d e l a E., *El franciscano P. Rico y el levantamiento de Valencia contra los franceses (23-25 de Mayo de 1808).* AIA, XIII (1953), 257-327.

875. T r i v i ñ o, J. M., *La idiosincrasia localista en la España prerromana.* CHE, XX (1953) 12-14.

876. U b i e t a A r t e t a, A., *Ramiro I de Aragón y su concepto de la realeza.* CHE, XX (1953), 45-62.

L. — FRANCIA

877. B é r a r d, L., *Marguerite de Navarre, grand-mère de Henri IV.* RDM, 19 (1953), 432-439.

878. D a m p i e r r e, R. d e, *Dix années de politique française à Rome (1925-1935).* RDM, 21 (1953), 14-38; 258-283.

879. D e l a r u e l l e, É., *Charlemagne et l'Église.* RHEF, XXXIV (1953), 165-199.

880. L a F o r c e, Duc de la, *Le dernier amoureux de Mme. de Genlis.* RDM, 22 (1935), 239-257; 444-461.

881. L e d r é, C h., *La vraie jeunesse de l'abbé de Salanon.* RHEF, XXXIX (1953), 200-224.

Actividades de este «abate» durante y después de la revolución francesa.

882. L i m o u z i n - L a m o t h e, R., *La démission de Monseigneur de Barral, Archevèque de Tours, en 1815.* RHEF, XXXIX (1953), 237-245.

883. M a r o t, P., *La minute française du procès de Jeanne D'Arc.* RHEF, XXXIX (1953), 225-237.

884. P i é t r i, F., *Napoléon et la legalité parlementaire.* RDM, 22 (1953), 225-238.

885. P o n i a t o w s k i, P., *Les demoiselles de saint Germain.* RDM, 20 (1953), 594-606.

La política de alianzas matrimoniales de Napoleón.

886. S a u l t, J. d u, *Une réussite française en Afrique du Nord.* RDM, 20 (1953), 607-625.

Charles Jonnart, gobernador de Algeria.

M. — BRASIL Y PORTUGAL

1. - En Español y Portugués

887. A l m e i d a, L. C a s t a n h o d e, *São Paulo, Filho da Igreja.* VP, 11 (1953), 498-512.

En vísperas de un nuevo centenario de la fundación de São Paulo (Brasil).

888. A u l e r, G., *Ainda o Palácio da Princesa.* VP, 11 (1953), 481-498.

Informes, rectificaciones y aclaraciones sobre la residencia de la Princesa Da. Isabel en Petrópolis.

889. A u l e r, G., *As propriedades do Major Koeler em Petrópolis.* VP, 11 (1953), 577-597.

Dos documentos desconocidos y básicos para el estudio de la formación de Petrópolis; uno de ellos, la escritura de donación de la estancia de Quintandinha, propiedad del Mayor Koeler, al Emperador Don Pedro II.

890. B e n n i g s e n, E. d e, *Nota acerca de alguns projetos de colonização russa na América do Sul durante o siglo XVIII.* RH, VII (1953), 169-177.

891. B l a n c o, R. R., *Anchieta não é português. (Pelos foros da verdade e da História).* RH, VII (1953), 145-152.

Refutación de un artículo del prof. Tito Livio Ferreira, publicado el 2-II-

1953 en «A Gazeta» de Sao Paulo, en el que afirma que el P. Anchieta no es español, sino portugués nacido en Canarias cuando estas islas pertenecían a Portugal.

892. Carvalho, J. Barradas de, *A mentalidade, o tempo e os grupos sociais. (Um exemplo português da época das descobertas: Gomes Eanes de Zurara e Valentim Fernandes)*. RH, VII (1953), 37-69.

893. Castro-Nery, J. de, *O Catolicismo de Joaquim Nabuco*. V, X (1953), 129-141.

Distingue el A. los diferentes períodos de la vida del gran pensador brasileño del siglo XIX, la pérdida de la fe hasta su conversión en Londres en 1892.

894. Cidade, H., *A Epopeia dos Bandeirantes*. RFL, XVIII (1953) 15-27.

895. Costa, J. C., *O positivismo na República. (Notas sôbre á história do positivismo no Brasil)*. RH, VII (1953), 97-131.

Contribución al estudio de la historia de las ideas en Brasil.

896. Franca, J. Pinheiro de Miranda, *No trigésimo aniversario do falecimento de Ru Barbosa*. VP, 11 (1953), 513-532.

897. Ferreira, T. L., *Anchieta e as Canárias*. RH, VII (1953), 153-158.

Respuesta a la refutación del prof. de Valladolid, R. R. Blanco, aparecida en pp. 145-152 de este número de RH, sobre la nacionalidad española del P. Aichieta S. I.

898. Godinho, V. de Magalhaes, *Portugal, as frotas do açúcar e as frotas do ouro* (1670-1770). RH, VII (1953), 69-88.

La economía portuguesa a base del azúcar y del oro del Brasil en esa época.

899. Helmer, M., *Comércio e contrabando entre a Bahia e Potosí no século XVI*. RH, VII (1953), 195-212.

El Obispo de Tucumán, Francisco de Vitoria. Por el Río de la Plata. Los primeros trueques. Reacciones y oposiciones.

900. Leite, S., *Nóbrega no Instituto Histórico e no IV Congresso de História Nacional do Brasil*. Br, LVII (1953), 36-42.

Trascendencia de la figura y la obra colonizadora y misional del jesuíta Manuel de Nóbrega, fundador de San Pablo (Brasil).

901. Leite, M., *Particularidades referentes a Nóbrega na fundação de São Paulo*. Br, LVII (1953), 429-440.

902. Lima, J. da Costa, *Os artífices de S. Roque*. Br, LVII (1953), 163-175.

Estatutos y vida de la Congr. de los oficiales mecánicos o de «Ntra. Sra. de la doctrina», fundada en 1612 por el P. Alvaro Pires S. I.

903. Machado-Pauperio, A., *O Município na organização pré-nacional brasileira*. V, X (1953), 297-308.

904. Mateos, F., *Presencia de España en la fundación de São Paulo (Brasil)*. RF, 148 (1953), 160-171.

Intervino en su fundación el jesuíta español, de Canarias, P. José de Anchieta.

905. Maurício, D., *Governadores e Vice-Reis Xaverianos, Jorge Cabral*. Br, LVII (1953), 460-481.

El apoyo de los diversos virreyes portugueses a la obra misionera de Javier.

906. Menezes, G. Bezerra de, *D. José Pereira Alves, o orador*. VP, 11 (1935), 638-644.

Una de las primeras figuras del clero de Pernambuco, considerado en Brasil como el mayor orador sagrado de los últimos tiempos.

907. Morais Matos, H. de., *A Igreja Brasileira de Itapira*. REB, XIII (1953), 641-654.

908. Moser, G., *Os estudos portugueses nos Estados Unidos*. RFL, XVIII (1953), 45-60.

909. Peixoto, J., *Aspectos do «Memorial» (1565-1628) de Pero Roiz Soares*. RH, VII (1953), 159-167.

Importante para conocer la historia de Portugal, y aun de España y Brasil, a fines del siglo XVI y comienzos

del XVII, acaba de ser publicado por Lopes de Almeida en la colección «Acta Universitatis Conimbrigensis».

910. Pereira, J., *Tentativa de D. Pedro II para renunciar a coroa.* Br, LVII, 43-59.

Estudio histórico sobre las tentativas de Pedro II a renunciar a la corona.

911. Pires, H., *Galicanismo e Jansenismo em França e no Brasil.* VP, 11 (1953), 597-606.

912. Pires, H., *Leonel Franca, Apóstolo do Brasil Moderno.* REB, XIII (1953), 911-921.

A propósito de la biografía del gran pensador y apóstol brasileño P. Leonel Franca, S. I., publicado por Luis Gonzaga Silveira d'Elboux, S. I.

913. Ricard, R., *Los portugueses en las Indias Españolas.* RHA, 34 (1952), 449-456.

914. Russell, P. E., *Galés Portuguesas ao serviço de Ricardo II de Inglaterra (1385-89).* RFL, XVIII (1953), 61-73.

915. Sabóia Lima, D. A., *O Visconde de Sabóia e uma biografia de Pedro II.* VP, 11 (1953), 368-392.

Conferencia pronunciada en el Instituto Histórico de Petrópolis (Brasil) el 27-VI-1953.

916. Viana, H., *A primeira versão do «Tratado da Terra do Brasil», de Pero de Magalhães Gandavo.* RH, VII (1953), 89-95.

Pero de Magalhaes Gandavo, de Braga mas de origen flamenco, es el autor de la primera Historia del Brasil hasta ahora conocida.

2. — Otras Lenguas

917. Witte, Ch. M. de, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle,* RHE, XLVIII (1953), 683-718.

N. — OTROS PAISES

918. Barboza, E., *Aspectos de la cultura italiana de hoy.* MP, XXXIV (1953), 415-439.

Conferencia pronunciada en el Instituto Italo-Peruano de Cultura, de Lima, el 19 de agosto de 1953.

919. Dumas, E., *L'Histoire du Canada francais du chanoine Groulx.* RUO, 23 (1953), 356-359.

Análisis de la obra en cuatro tomos del Canónigo Lionel Groulx, «Histoire du Canada français depuis la découverte», (Montréal, 1950-1952).

920. Goyoaga, J. A., *Entre las Musas Chinas de la Dinastía T'Ang.* RF, 148 (1953), 254-280.

EDUCACION

1. - Español y Portugués

921. Alfonso Norberto, *El equipo filosófico del educador.* RIE, XII (1953), 208-228.

922. Barault, T., *El cine como medio de educación de la juventud.* A, XXIV (1953), 272-279.

Requisitos de local y condiciones morales para que el cine pueda llenar esta función educativa.

923. Bourgeois, E. L., *La libertad de enseñanza en Holanda.* RIE, XII (1953), 245-247.

924. Bourgeois, E. L., *Pedagogía tradicional y pedagogía nueva.* RIE, XII (1953), 298-301.

925. Carilla, C. C. de, *La fonología y la enseñanza de las len-*

guas extranjeras. H, 2 (1953), 209-218.

Exposición e interpretación de una serie de problemas que se han presentado a la autora a través de seis años de práctica en la enseñanza del francés.

926. Díaz, D. A., *La sencillez en el maestro.* RIE, XII (1953), 315-317.

927. Dib, J. D., *Un universitario ejemplar. Centenario de la muerte de Federico Ozanam, fundador de las Conferencias de San Vicente de Paul.* SIC, 16 (1953), 405-407.

928. Fernández, J. M., *La filosofía en el educador.* RIE, XII (1953, 271-291.

929. Fernández, J. M., *La intervención del Estado en la educación.* RIE, XII (1953), 233-238.
Ver: RIE, XII (1953), 139-147.

930. Fernández Melis, J., *Experiencias sobre espectáculos.* A, XXIV (1953), 359-360.

Cómo funciona el Colegio de los P.P. Salesianos en Barcelona y su éxito. Su ambiente de piedad, cultura y deportes.

931. Fierro Torres, R., *La Gracia en la Educación.* A, XXIV (1953), 239-242.

La gracia humana y la gracia en la educación.

932. Fraga Iribarne, M., *La educación fenómeno social,* CH, XVII (1953), 3-14.

La educación y la persona humana - El error del individualismo pedagógico. - La educación frente al problema de las grandes masas humanas; sus líneas fundamentales.

933. Gaete Urzúa, A., *Impresiones de una visita a St. John's College.* Me, II 261-263.

Objetivos, métodos y contenido de los cursos de este Colegio norteamericano.

934. Garmendia de Otaola, A., *Análisis de la actividad humana.* RJ, XL (1953), 38-45.

Sobre educación y formación de la juventud.

935. Garmendia de Otaola, A., *Guías de lectura.* A, XXIV (1953), 354-357.

Importancia de la «lista de libros» y plan del autor en esta materia.

936. Genasio María,H., *La vida sobrenatural y nuestros jóvenes.* RIE, XII (1953), 302-314.

937. Guerrero, E., *Los cuestionarios de la Enseñanza Media.* A, XXIV (1953), 280-282.

Comentarios al reciente decreto sobre reforma de la enseñanza media en España.

938. Hernán, J., *Posibilidad de descubrir y cultivar vocaciones artísticas en los colegios.* A, XXIV (1953), 243-246.

Cualidades e índices del verdadero artista.

939. Lázaro, O., *Alejandro Heredia y la educación primaria en Tucumán (1832-1838).* H, 1 (1953), 143-151.

940. Manzano, B., *La escuela rural y la vigente ley de educación.* A, XXIV (1953), 287-293.

Estudio sobre la ley de educación en España.

941. Martínez García, A., *La simpatía en la obra educadora.* A, XXIV (1953), 282-285.

942. Martins, A., *A luz dos que não vêem.* Br, LVII (1953), 314-327.

A propósito del centenario de la muerte de L. Braille y de los 25 años de la sociedad de beneficencia que lleva su nombre - La Iglesia frente al problema de educación e instrucción de los analfabetos.

943. Megyer, J., *Tihamér Tóth.* RJ, XL (1953), 92-96.

944. Nassif, R., *Aproximación a José Martí como pedagogo y educador.* H, 2 (1953), 379-400.

En el aniversario del prócer cubano.

945. Nassif, R., *La Pedagogía fenomenológica de Ernesto Krieck.* H, 1 (1953), 211-228.

Valoración crítica de su obra «Bosquejo de la ciencia de la educación». Losada, 1952, Bs. As.

946. N ú ñ e z S e g u r a, J. A., *Confucio (Bosquejo didáctico).* RJ, XL (1953), 111-116.

Comentario a algunas obras de las ediciones realizadas por iniciativa de Confucio.

947. P a c h e c o, D., *La Universidad Católica de Tokyo.* RJ, XL (1953), 97-103.

948. P a s t o r, J., *Con afán de superación.* A, XXIV (1953), 317-321.

Comentario a las Reuniones sobre Enseñanza Media y la instrucción religiosa en ella, celebradas por los PP. de la Compañía de Jesús en Portugalete (Bilbao).

949. P é r e z M i r, L., *La teoría del servicio público como punto de encuentro para el diálogo en materia de enseñanza.* REDC, VIII (1953), 917-976.

La teoría del servicio público. Relación de los ordenamientos canónico y civil en el terreno de la enseñanza.

950. P i e r á s, R., *Un juego educativo.* A, XXIV (1953), 321-323.

La importancia del juego orientado para la formación del niño en la escuela.

951. Q u i n t a n a C á r d e n a s, A., *El reparto proporcional del presupuesto educativo.* RIE, XII (1953), 239-244.

952. T h i l l, A., *Ainda em defensa do Humanismo.* V, X (1953), 381-388.

Debe América y, sobre todo, el Brasil conservar la cultura humanista y cristiana traída por sus conquistadores y misioneros, sin admirar tanto el progreso técnico y la actividad disciplinada del norteamericano, al cual supera por «una concepción visceralmente humana del hombre y una concepción bien equilibrada de la vida».

953. T o r d e s i l l a s, J., *El cine visto por un artista.* A, XXIV (1953), 347-349.

Cualidades que debe reunir el cine español para ser auténticamente nacional.

954. V a c c a r o, J. R., *Las fuentes espirituales del adolescente.* RIE, XII (1953), 229-282.

955. V a c c a r o, J. R., *La timidez del adolescente.* RIE, XII (1953), 292-297.

956. W ü r t h, T., *Infância Inadaptada.* SS, 69 (1953), 99-105.

957. Y a g ü e, J. G., *Influencia del cine en la juventud.* A, XXIV (1953), 235-239.

Influjo psicosocial del cine en la juventud.

958. Z u r a r a, G. d e, *O I Congresso Nacional da Juventude Universitaria Católica.* Br., LVII ,1953), 82-101.

Importancia y aporte del congreso de la J. U. de Portugal (J. U. C.).

2. — Otras Lenguas

959. A y e l, V., *Comment dévélopper le sens de l'Église chez l'adolescent.* LV, VIII (1953), 429-461.

960. B a b i n, P. et M a t a g r i n, M., *Essai de présentation du message biblique à des pré-adolescents.* BVC, 2 (1953), 102-103.

961. B é r a r d, L., *Enseignement et culture.* RDM, 22 (1953), 193-199.

Necesidad de volver a la enseñanza clásica.

962. B l a n c h a r d, P., *Studiosité et curiosité. Le vrai savoir d'après saint Thomas d'Aquin.* RT, LIII (1953), 551-562.

963. B o n d u, A., *Les Nations-Unies au secours de l'enfance.* RAP, 73 (1953), 911-917.

964. B r a i d o, P., *L'educazione religiosa popolare e giovanile nelle «Letture Cattoliche» di Don Bosco.* Sa, XV (1953), 648-672.

965. C a t a l f a m o, G., *L'essenza della problematica pedagogica.* Te, VIII (1953), 303-311.

966. C a v a l l i, F., *La religione cattolica nelle scuole iugoslave.* LCC, IV (1953), 531-546.

967. C a v a l l i, F., *Linee fondamentali dell'organizzazione scolastica in Iugoslavia.* LCC, IV (1953), 135-150.

968. C o l o m b, J., *La grande pitié de l'enseignement français.* LV, VIII (1953), 573-584.

969. D a i n v i l l e, F. d e, e t R u s s o, F., *Culture, technique et spécialisation.* Et, 278 (1953), 158-171; 279, 45-54.

Necesidad de la especialización en la enseñanza superior.

970. F a r g u e s, M., *Comment développer le sens de l'Église chez le tout petit.* LV, VIII (1953), 410-428.

971. F o l e y, S., *Group Dynamics and Jesuit Education.* JEQ, XVI (1953), 91-100.

972. G a m b a r o, A., *L'educazione nel pensiero di Gino Capponi.* IS, VIII (1953), 357-394.

Nacido en 1792 de una de las más antiguas y célebres familias florentinas y muerto en 1826, Gino Capponi es uno de los espíritus más vigorosos y problemáticos del «Risorgimento» italiano.

973. G a n s s, E., *Counselling of College and Delayed Vocations.* JEQ, XVI (1953), 101-111.

La dirección espiritual en los colegios y el fomento de vocaciones eclesiásticas.

974. L a h i f f, B., *Negro Students in Jesuit Schools. 1952-1953.* JEQ, XVI (1953), 123-126.

975. L u b i e n s k a d e L. H., *Bible et pédagogie religieuse.* BVC, 2 (1953), 94-101.

976. M a s s o n, J. A., *«Indian Juniorate» in Belgium.* JEQ, XVI (1953), 119-122.

977. M e h o k, W. J., *News from the Field.* JEQ, XVI (1953) 132-143.

Noticias y estadísticas de los Colegios y Universidades jesuíticas en U. S. A.

978. M ö b u s, G., *Wissen ohne Wahrheit.* SDZ, 152 (1952/53), 170-178.

Evolución de la instrucción pública en la zona soviética de Alemania.

979. P a g a n o, S., *Récitations bibliques.* RUO, 23 (1953), 233-250.

Para excitar en los alumnos el amor a la poesía oriental, propone el A. las partes recitables en los diferentes libros del Antiguo Testamento.

980. P a p l a u s k a s - R a m u n a s, A., *L'éducation physique dans le développement intégral de la personnalité* (suite). RUO, 23 (1953), 441-472.

981. P i l a s t r o M., *Lo scoutismo come mezzo di formazione,* LSC, LXXXI (1953), 385-387.

982. P o r t e r, L. R., *Graduate Program for High School Social Science Teachers.* JEQ, XVI (1953), XVI (1953), 112-118.

En torno al problema de la preparación de profesores de ciencias sociales para las escuelas superiores.

983. Q u é g u i n e r, M., *Éducation de base et formation religieuse.* LV, VIII (1953), 641-646.

984. R o s s e t t i, F., *Contributo dell'intuizione nella educazione.* CDV, VIII (1953), 379-386.

Cómo penetrar en el mundo infantil; cómo comprenderlo y cómo guiarlo.

985. S t e f a n i n i, L., *L'educazione estetica.* CDV, VIII (1953), 569-574.

Con esta denominación se puede comprender la educación para la belleza, la educación en la belleza y la educación por la belleza.

986. S c r i t c h, S., *The New Renaissance.* JEQ, XVI (1953), 85-90.

Sermón pronuncidao por el Emo. Card. Stritch en la Misa de apertura de la casa de estudios de la Provincia jesuítica de New Orleans el 1.º de febrero de 1953.

987. T o s t o d e C a r o, A., *Crisi della cultura dei giovani.* CDV, VIII (1953), 427-432.

La crisis de los jóvenes intelectuales (muchos de veinte a treinta años) está individualizada en la «exigencia» de una cultura que la sociedad crea para ellos, como condición esencial para el desarrollo de la misma sociedad.

CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

A. — POLITICA INTERNACIONAL — COMUNISMO

1. - Español y Portugués

988. **Alvarez de Mirando, A.**, ***Mediterráneo y Mundo hispánico.*** **CH, XVI (1953), 292-296.**

Reclusión y ansias expansivas del mundo mediterráneo. El mundo mediterráneo y su prolongación en el Oeste Atlántico. Misión cultural del mundo hispánico en el pasado y en el futuro.

98. **Balogh, A.**, ***El hombre soviético.*** **RJ, XL (1953), 19-31.**

Ha llegado a ser un espectro para quienes se sienten cargados de responsabilidad ante el futuro del género humano.

990. **Belina-Podgaetsky, N.**, ***O papel dos sindicatos na U. R. S. S.*** **Br, LVII (1953), 568-576.**

Organización sindical en la U.R.S.S. El dominio dictatorial de una pequeña oligarquía a través del sindicato.

991. **Belina-Podgaetsky, N.**, ***Os mistérios perturbantes do Kremlin.*** **Br, LVII (1953), 331-342.**

Comentario a los incidentes ocurridos en Rusia con la muerte de Stalin. El caso Beria. La bomba de hidrógeno. Fines políticos perseguidos en estas actitudes.

992. **Belina-Podgaetsky, N.**, ***Que se passa na U.R.S.S. depois da morte de Estaline?*** **Br, LVII (1953), 180-190.**

A través de los cambios de orientación política y económica, el nuevo gobierno del Soviet mantiene sus ambiciones de dominio universal.

993. **Corominas, E. V.**, ***Colonialismo y Anticolonialismo en las Repúblicas Americanas.*** **AUSD, XVIII (1953), 69-86.**

Conferencia pronunciada por el diplomático argentino Dr. Enrique V. Corominas en la Univ. de Sto. Domingo.

994. **Coronel Utrecho, J.**, ***Hispanoamérica y Europa.*** **CH, XVII (1953), 173-182.**

Identidad de Hispanoamérica y España. Misión del mundo hispánico en el futuro.

995. **Díez del Carril, L.**, ***Los puntos cardinales de Europa.*** **CH, XVI (1953), 135-149.**

Ensayo de psicología europea a partir de su configuración geográfica. Paisaje Norte y Sud y sus repercusiones humanas.

996. **Heydte, F. A. von der**, ***Superación de la idea europea.*** **CH, XVII (1953), 290-300.**

La base fundamental cristiana para la resurrección —no creación— del hombre europeo, frente al planteamiento de la «comunidad europea». Amalgamiento en una comunidad, no disolución bajo un super Estado. España y su papel en este problema.

997. **Iriarte, V.**, ***El martirio de Polonia.*** **SIC, 16 (1953), 397-400.**

El Card. Esteban Wiszynski, Arzobispo de Varsovia y Primado de Polonia, está prisionero.

998. **Italicus**, ***Protestantismo y comunismo.*** **RJ, XL (1953), 257-260.**

La acción de los protestantes en favor del comunismo en Italia.

999. **Pacheco Vélez, C.**, ***Panamericanismo e Hispanoamericanismo.*** **Ar, XXV (1953), 372-381.**

Frente al panamericanismo de Monroe, la comunidad hispanoamericana, sueño de Bolívar, es una exigencia clara de este momento y es urgente allanar los obstáculos que la retrasan.

1000. **Paniker, R.**, ***La evolución del patriotismo en Occidente.*** **S, VIII (1953), 283-293.**

1001. **Saboia de Medeiros, R.**, ***Dialéctica Marxista e Assimilação Cristã.*** **SS, 69 (1953), 13-58.**

1002. Saboia de Medeiros, R., *O que pensar de Stalin.* SS, 69 (1953), 89-96.

1003. Sanguinetti, J., *La financiación de la guerra.* RUC, XL (1953), 365-383.

Cómo financiaron la guerra los principales beligerantes en las dos últimas contiendas mundiales.

1004. Sousa, J. P. Galvão, de, *Um profeta do socialismo e da expansão russa.* VP, 11 (1953), 473-480.

Los vaticinios de Donoso Cortés sobre la expansión rusa se están cumpliendo.

1005. Villegas Mendoza, J. A., *Importancia militar de la guerra cultural.* ECA, VIII (1953), 141-147.

Análisis de la política de contención, que ayuda a entender la política de agresión adoptada por Eisenhower.

1006. Weigel, G., *América Latina considerada como tercera fuerza.* Mc, II (1953), 346-350.

1007. Zavala, J. de, *Consideraciones político-militares sobre la próxima guerra.* RF, 148 (1953), 242-253.

1008. Zavala, J. de, *En torno a los convenios con Estados Unidos.* RF, 148 (1953), 351-361.

Significado del «Convenio relativo a la ayuda para la mutua defensa de Norteamérica y España» y del «Convenio relativo a la ayuda económica».

1009. Zorrilla Concha, E., *Significación de un tratado.* Es, 231 (1953), 5-8.

El aspecto económico con que se define al reciente Tratado Chileno-Argentino, no es más que el velo con que se oculta, por el momento, la luminosa faz de un ideal imposible de detener: la unidad iberoamericana.

2. - Otras Lenguas

1010. Basetti-Sani, G., *I Comandamenti di Dio nel Corano.* LSC, LXXXI (1953), 329-349.

El proverbio árabe «Atrae a ti el Oriente, a fin de que no sea atraído lejos de Ti», contiene hoy para nosotros una gran advertencia ante la agitación del mundo musulmán.

1011. Berteloot, J., *Le double visage de la maçonnerie américaine.* Ét, 278 (1953), 42-57.

1012. Bigo, P., *Guerre et paix: les sources du conflit.* RAP, 71 (1953), 691-706.

1013. Bosc, R., *Catholiques de Pologne.* RAP 70 (1953), 606-613.

Su situación actual relata el A. tras una gira por Polonia.

1014. Bouvard, F., *Le déclin des Pachas en Egypte.* RAP, 70 (1953), 631-644.

1015. Cavalli, F., *Formazione marxista della gioventù in Iugoslavia.* LCC, IV (1953), 627-639.

1016. Cavalli, F., *Sviluppi della lotta antireligiosa in Polonia.* LCC, IV (1953), 387-401.

1017. Collin, B., *Question et problème des Lieux Saints.* NRT, LXXXV (1953), 727-738.

1018. Chambre, H., *L'évolution de la législation familiale soviétique de 1917 à 1952.* RAP, 72 (1953), 801-818.

1019. Daniélou, J., *Prière et poésie fondements de la civilisation.* Ét, 279 (1953), 3-17.

Conferencia pronunciada en el Congreso por la paz y la civilización cristiana, en Florencia (junio 1953).

1020. Desqueyrat, A., *La civilisation des «Temps modernes» (1453-1953).* RAP, 72 (1953), 785-800.

1021. Dienelt, K., *Perikles-ein Klassiker der Staatskunst.* WW, 6 (1953), 292-300.

La consciente personalidad y responsabilidad del hombre de Estado se encuentra sintetizada en Pericles.

1022. Domenach, J. M., *Leçons d'un coup de force.* Esp, 206 (1906), 351-356.

Críticas a la política francesa en Marruecos. Siguen 20 páginas de documentos sobre el complot que depuso al Sultán, etc.

1023. Donahue, Ch., *Heresy and conspirancy.* Th, XXVIII (1953), 528-546.

Comentario al libro de Sidney Hook «Heresy yes, conspirancy no», de tendencia anticomunista.

1024. Durand, J., *L'expérience Laniel.* RAP, 73 (1953), 926-931.

1025. Fascetti, A., *Non conta lo stile, ma il coraggio.* CDV, (1953), 483-486.

Invitación hecha a la democracia cristiana de Italia, a raíz del resultado electoral del 7 de junio 1953, de girar hacia la izquierda para facilitar el encuentro con los socialistas de Nenni.

1016. Floridi, U. A., *La crisi alimentare sovietica e conseguenti problemi.* LCC, IV (1953), 428-442.

1027. Guérin, P. *La «Communauté Européenne de Défense»: Une solution nouvelle.* RDM, 23 23 (1953), 546-555.

1028. Harcourt, R. d', *Russie et Allemagne.* RDM, 23 (1953), 385-395.

Intentos soviéticos para atraer la Alemania Oriental.

1029. Hind,Jai, *En Inde, Gandhi continue.* RAP, 71 (1953), 726-730.

1030. Leffe, J. de, *La guerre des nerfs dans les prisons communistes.* Ét, 278 (1953), 3-20; 185-199.

Relato de los catorce meses pasados por el A. (jesuíta, profesor de la Univ. de la Aurora de Shangai), en las prisiones comunistas, donde se pretendía arrancarle «confesiones». «Actas de los mártires» del s. XX llama la presentación a relatos como éste.

1031. Legray, J., *En Guyanne Britannique.* RDM, 22 (1953), 313-324.

1032. Lener, S., *I diritti di libertà nella Costituzione italiana.* LCC, IV (1953), 20-33; 651-665.

1033. Lorenz, W., *Ein Apostel der Humanität. Thomas Garrigue Massaryk und der Katholizismus.* SDZ, 152 (1952/53), 123-136.

Con el triunfo de K. Gottwald terminó en Checoslovaquia el Estado de Masaryk, para dar paso al de Lenin.

1034. Lotz, J. B., *Die moderne Diktatur.* SDZ, 152 (1952/53), 81-96.

Estudio y meditación sobre las modernas dictaduras a la luz de la filosofía y de la historia del pensamiento.

1035. Lyautey, P., *Les affaires du Maroc (août-septembre 1953).* RDM, 19 (1953), 409-431.

1036. Massignon, L., *L'Islam et le témoginage du croyant.* Esp, 206 (1953), 378-386.

Frente a los problemas que plantea la ocupación francesa en Marruecos: valor de la petición que cierto número de caids dirigió al gobierno francés solicitando la deposición del Sultán.

1037. Messineo, A., *La Comunità Europea di Difesa.* LCC, IV (1953), 151-162.

1038. Messineo, A., *L'esercito europeo.* LCC, IV (1953), 505-516.

1039. Montigny, J., *Oliveira Salazar.* RDM, 19 (1953), 456-463.

1040. Rougier, L., *Les traités diplomatiques et les Constitutions.* RDM, 23 (1953), 417-425.

1041. Rouquette, R., *French catholicism confronts communism.* Th, XXVIII (1953), 354-374.

A pesar de contar Francia con un 97 por ciento de católicos, la media burguesía y las clases rurales están afectadas de comunismo.

1042. Roussin, M., *Quand les illusions deviennent réalités. L'Organization des États Américains.* RUO, 23 (1953), 395-415.

La OEA es una realización práctica, resultado de medio siglo de ensayos más o menos felices, pero donde la buena fe y la búsqueda desinteresada han cimentado un inmenso deseo de colaboración interamericana.

1043. Soras, A. de, *Témoignage sur la situation en Indochine.* RAP, 70 (1953), 614-630.

1044. Vausard, M., *L'Église Catholique, la guerre et la paix.* NRT, LXXXV (1953), 951-964.

1045. Ydenwalle, Ch. d', *Choses vues en Allegmane.* RDM, 20 (1953), 582-591.

1046. Zdorzil, H., *Europäisches Forum Alpbach.* WW, 6 (1953), 309-310.

La semana internacional universitaria celebrada por el Colegio de Austria en Alpbach (Tirol), durante el verano de 1953.

B. — DERECHO CONSTITUCIONAL, CIVIL Y PENAL

1. - Español y Portugués

1047. Altamira, P. G., *El servicio público y la Constitución Nacional.* RUC, XL (1953), 675-702.

1048. Barcia López, A., *La causa ilícita en el Derecho de Obligaciones.* RFDCS, VIII (1953), 1365-1421.

Concepto y rol de la causa de las obligaciones en la jurisprudencia de los tribunales argentinos a la luz del sistema legal consagrado por el propio Código Civil.

1049. Cesarino, A. F. Jun, *A influência da doutrina francesa na evolução do Direito social brasileiro.* AIDS, 10 (1953), 122-128.

1050. Cruz, A. S. de la, *Génesis de nuestro concepto de justicia.* Bo, 23 (1953), 455-465.

El concepto de igualdad como génesis del de justicia.

1051. Galati, D., *La naturaleza de la norma jurídica.* RFDCS, VIII (1953), 1671-1675.

La exterioridad. La objetividad de la norma jurídica.

1052 Granillo, A., *Uso del apellido marital por la esposa.* RUC, XL (1953), 385-416.

1053. Lücken, K., *Fundamento e sistema de um Direito para Menores.* V, X (1953), 271-296.

Como ciencia propia y particular, es una rama aún reciente de la jurisprudencia.

1054. Mariluz Urquijo, J. M., *Los juicios de residencia en el Derecho Patrio.* RFDCS, VIII (1953), 1648-1662.

1055. Mesquita, L. J. D., *A pretensa superioridade do divórcio sôbre o desquite.* SS, 70 (1953), 115-130.

1056. Quinteros, F. D., *La responsabilidad «ultra vires hereditatis».* RFDCS, VIII (1953), 1555-1566.

Problema de gran interés teórico, que se actualiza en la Argentina ante la inminencia de la reforma del Código Civil.

1058. Seligmann Silva, L. M., *La vigencia persuasiva como modalidad de las leyes. (A propósito del Segundo Plan Quinquenal).* RFDCS, VIII (1953), 1666-1670.

Trabajo presentado por el A. al Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología.

1059. Sobrino Porto, V., *O advogado em Roma.* V, X (1953), 143-159.

Distinguiendo abogado de jurisconsulto, caracteriza la actividad de ambos en el terreno de la defensa de los derechos, en la Roma antigua.

1060. Tezanos Pinto, M. A. de, *La parafiscalidad a través de las palabras del profesor Manuel Morselli.* RFCE, VI (1953), 1251-1263.

Según Morselli, profesor en la Universidad de Ferrara, la parafiscalidad señala el terreno de las variables formas o figuras al través de las cuales el Estado transforma su propio ordenamiento, sirviéndose del medio jurídico-económico, instrumento con que el Estado logra vincular la vida individual a la vida pública de la sociedad.

2. - Otras Lenguas

1061. B ü c h n e r, K., *Summum ius summa iniuria.* HJ, 73 (1953), 11-35.

La «interpretatio iuris» en la evolución del derecho romano desde el punto de vista filológico.

1062. C a l o g e r o, G., *Croce e la scienza giuridica.* RIP, 26 (1935), 327-341.

1063. C a r b o n e, D., *L'assoluto problema del diritto.* Te, VIII (1953), 298-302.

1064. D e s q u e y r a t, A., *Retour aux Décrets-Lois: petite histoire constitutionnelle des Décrets Laniel.* RAP, 73 (1953), 918-925.

1065. H i p p e l, E. v o n, *Recht und Staat bei Karl Marx.* SDZ, 152 (1952/53), 186-197.

El derecho y el Estado en el proceso mundial, según Marx, hasta llegar al nuevo orden en la «dictadura del proletariado».

1066. S t i b b e, P., *Le mécanisme de la répression politique.* Esp, 206 (1953), 289-305.

En la Francia actual.

1067. V e d e l, G., *Répression et droits de l'homme.* Ét, 278 (1953), 21-32.

C. — SOCIOLOGIA

1. - Español y Portugués

1068. B a l d r i c h, A., *La oligarquía capitalista extranjera en Latinoamérica. Su crisis y sustitución.* RFCE, VI (1953), 1189-1250.

Hay un mundo que perece: el de la oligarquía burguesa y capitalista; y un mundo que nace, en cuyo comando están presentes los trabajadores.

1069. B a y ó n C h a c ó n, G., *Difusión de la cultura y cultura social de las masas.* CH, XVII (1953), 312-322.

Necesidad de un nivel cultural común para la fácil convivencia entre los pueblos. Orientación fundamental de esta cultura. Peligros y soluciones.

1070. C a r l i n i, A., *Società e socialità.* CDV, VIII (1953), 394-398.

En torno a la obra con ese título de María Teresa Antonelli (Florencia, 1953)

1071. C a s a s, M. G., *Apuntes sobre el fundamento de la sociedad.* N, 5 (1953), 5-15.

Comunicación presentada y aprobada en el II Congreso Latinoamericano de Sociología, que tuvo lugar en San Pablo Brasil, julio de 1953. Sobre la imposibilidad de fundamentar metafísicamente la teoría social sobre la concepción heideggeriana.

1072. C o s t a, O., *Hombre y Maquinismo.* E, 458 (1953), 306-309.

Características del Estado moderno.

1073. G a m b r a, R., *El doble significado de lo social.* Ar, XXV (1953), 325-346.

El concepto de «lo social» según Vázquez de Mella.

1074. G o ñ i M o r e n o, J. M., *Antecedentes históricos de la previsión social argentina.* RFDCS, VIII (1953), 1449-1465.

1075. G r e g o r i o L a v i é, J. A. d e, *Los recursos en el procedimiento administrativo municipal.* RFDCS, VIII (1953), 1567-1585.

1076. G u e r r e r o, E., *Qué unidad de pensamiento exige la convivencia.* RF, 148 (1953), 379-383.

El mínimum de unidad que no puede faltar si España ha de constituir un pueblo y católico.

1077. M o r e i r a, A., *Considerações sôbre «comportamento colectivo».* SS, 70 (1953), 71-97.

1078. O d e r i g o, H., *Trascendencia y contenido espiritual del Segundo Plan Quinquenal.* RFDCS, VIII (1953), 1539-1552.

Conferencia del A., Fiscal de la Cámara Nacional en lo Civil de la Capital Federal.

1079. Quiles, I., *Revolución Social Cristiana. Posibilidades y obstáculos.* E, 457 (1953), 191-203.

1080. Tecera del Franco, R., *Sociología del Estado.* N, 5 (1953), 17-28.

Reflejos de las comunicaciones y discusiones del XIV Congreso internacional de Sociología, realizado en Roma en 1950, el cual tuvo como tema central, el «Concepto Sociológico del Estado».

1081. Valle, F. del, *Trayectoria y significado social del P. Azpiazu.* FS, VIII (1953), 261-278.

A raíz del fallecimiento del gran sociólogo jesuíta.

2. - Otras Lenguas

1082. Aumont, M., *Le «Combat» social d'Ozanam.* RAP, 73 (1953), 901-910.

1083. Barthes, R., *Visages et figures.* Esp, 204 (1953), 1-11.

Reflexiones psicológicas y sociológicas en torno a los tipos físicos que el teatro o el cinematógrafo imponen en cada época y a su repercusión en los pueblos.

1084. Brunner, A., *Kulturplanung?* SDZ, 152 (1952/53), 331-341.

Utilidad y necesidad de la organización. Advertencias acerca de sus peligros.

1085. Büchel, W., *Mensch und Technik.* SDZ, 152 (1952/53), 198-204.

El tema de la asamblea extraordinaria celebrada por la Asociación de Ingenieros Alemanes del 30 al 31 de marzo de 1953 en Tübingen, giró en torno al «peregrinaje del hombre a través de la técnica».

1086. Désy, J., *Le milieu de culture.* RUO, 23 (1953), 261-276.

Para crear ambiente de cultura en un país es necesario que haya Mecenas, merced a los cuales surjan las grandes obras de arte, capaces de educar los sentidos y el gusto artístico del pueblo.

1087. Gignoux, C. J., *Vers un nouveau libéralisme.* RDM, 20 (1953), 577-581.

1088. Girardeau, É., *Le progrès technique et la personnalité humaine.* RDM, 23 (1953), 462-479.

1089. Goguel, A. M., *Orientations des sciences sociales aux États-Unis.* Esp, 209 (1953), 842-852.

1090. Paz, A., *Le labyrinthe de la solitude.* Esp, 204 (1953), 15-32.

Observaciones sobre el carácter mexicano, reservado, celoso de su intimidad.

1091. Pribilla, M., *Vom Geist der Freiheit.* SDZ, 152 (1952/53), 241-248.

La falta de libertad vivida en el sistema totalitario del Tercer Reich ha dejado severas lecciones al pueblo alemán.

1092. Roth, P., *Das Ende der kolonialen Epoche.* SDZ, 152 (1952/53), 349-362.

Modernos acontecimientos están demostrando que la época del coloniaje ha terminado.

1093. Topitsch, E., *Das Problem der Wissenssoziologie.* WW, 6 (1953), 381-389.

El estudio de las relaciones entre conocimiento y sociedad parece haber perdido actualidad e importancia. Causas de este fenómeno.

1094. Wetzel, O., *Schweizerische Sozialarbeit.* SDZ, 152 (1952/53), 179-186.

La obra social en Suiza debe ser considerada en función de la Constitución federal del Estado.

D. — PROBLEMAS SOCIALES

1. - Español y Portugués

1095. Alvarez de Cánovas, J., *La Conferencia Internacional de la Familia.* A, XXIV (1953), 350-354.

Crónica de la conferencia celebrada en Lisboa. Cuestionario y conclusiones.

1096. A r r e d o n d o, A., *Instituciones sociales modernas. Un Centro ejemplar de estudio y orientación social.* FS, VIII (1953), 445-451.

La celebérrima institución francesa «Action Populaire», organizada y dirigida por los Padres de la Compañía de Jesús.

1097. A z p i a z u, J., *Necesidades y conveniencias del subsidio familiar en El Salvador.* ECA, VIII (1953), 137-140.

1098. B e c a, F., *Crisis moral actual.* Me, II (1953), 289-292.

1099. B r u g a r o l a, M., *La evolución del sindicalismo y la reglamentación de la producción.* FS, VIII (1953), 406-419.

1100. B r u g a r o l a, M., *Legitimidad de la acción sindical sobre los salarios.* FS, VIII (1953), 305-316.

Hay que reconocer al sindicato el derecho a ejercer una influencia directa en la remuneración y demás condiciones de trabajo. Lo contrario equivaldría a decretar su muerte.

1101. B r u g a r o l a, M., *Los problemas del campo de la V Asamblea de Hermandades Sindicales.* RF, 147 (1953), 585-599.

Celebrada en Madrid del 16 al 21 de febrero 1953.

1102. C o x B a l m a c e d a, A., *Las deformaciones profesionales.* Me, II (1953), 298-303.

Cómo puede deformar al cristianismo cada profesional desde el punto de vista de su propia profesión.

1103. E r r á z u r i z H u n e e u s, J. A., *El éxodo de nuestros campos.* Me, II (1953), 367-371.

Este problema social se deja sentir también en Chile.

1104. G o n z á l e z d e V e g a, A., *Los problemas sociales del campo andaluz.* FS, VIII (1953), 317-323.

A propósito de la XIII Semana Social de España, celebrada en Córdoba, bajo el lema del epígrafe.

1105. H a r l e y, E., *La 40ª Semana Social de Francia sobre la guerra y la paz.* FS, VIII (1953), 437-444.

1106. M a n c i n i, L. C., *Princípios, Métodos e Campos de Ação do Serviço Social na sociedade moderna.* SS, 69 (1953), 107-124.

1107. M a r q u e s, H., *Dois capítulos de ética social.* Br, LVII (1953), 297-313.

El problema de la gerencia conjunta a la luz del pensamiento Pontificio. El pensamiento de Salazar. La legislación en Alemania Occidental y en Portugal.

1108. P é r e g o, A., *A Co-gestão na XXV Semana Social Italiana.* Br, LVII (1953), 413-421.

El problema enjuiciado por los congresistas y a través del discurso pronunciado en esa ocasión por Pío XII.

1109. S a b o i a d e M e d e i r o s, R., *Alegria e Grupo Social.* S, 70 (1953), 53-90.

1110. S a m p e r, J., *¿Por qué algunas compañías no tienen problemas sociales?* RJ, XL (1953), 136-140.

1111. S c r e m i n, L., *A proposito del «progetto Merlín».* CDV, VIII (1953), 606-615.

Crítica del proyecto de «casas cerradas» para sifilíticos, presentado en Francia por la senadora Merlin.

1112. S o u s a, C. H. d e, *Para uma solução agrária em Portugal.* Br, LVII (1953), 257-276.

Solución del problema social agrario y estado actual agrario de Portugal.

1113. V a l l e, F. d e l, *El hombre que supo ser rico.* FS, VIII (1953), 420-436.

Así apellidó al Marqués de Comillas el «Diario Montañés» en un artículo necrológico.

1114. V a l t i e r r a, A., *Razones y sinrazones del Birth Control.* RJ, XL (1953), 9-18.

2. — Otras Lenguas

1115. A g a r d, P., *L'unité de résidence.* Esp, 207-8 (1953), 598-600.

1116. A n s e l m e, M., *Construction et reconstruction.* Esp. 207 (1953), 484-498.

Urgencia absoluta de construir en Francia nuevas viviendas, a un promedio de 20.000 por mes.

1117. A u b i n, R., *La loi foncière et la politique des terrains.* Esp, 207-8 (1953), 550-562.

1118. B a u c h a r d, P h., *Propositions sans démagogie.* Esp, 207-8 (1953), 612-629.

Para la solución del problema de la vivienda en Francia.

1119. B e d e l, M., *Misère à Calcutta.* RDM, 18 (1953), 219-228.

11120. B e r g e r, A., *La France à la découverte de son Far-West.* Esp, 207-8 (1953), 580-590.

1121. B l o n d e l, C., *Retour à l'arbitrage obligatoire?* Ét, 279 (1953) 18-34.

En los conflictos del trabajo.

1122. B r a u n, R., *L immigration étrangère en France.* RAP, 70 (1953), 645-651.

1123. B r u n o, F., *Il disagio dei giovani.* CDV, VIII (1953), 649-657.

Causas de la alarmante delictuosidad juvenil en la postguerra.

1124. C l é m e n t, P. e t X y d i a s, N., *Une ville-témoin: Vienne.*

El problema de la vivienda estudiado a través de estadísticas en la ciudad francesa de Vienne (Isère).

1125. C o r n i è r e, P., *Une ville témoin: Le Havre.* Esp, 207-8 (1953), 499-504.

Sus problemas de vivienda.

1126. C r o m b e z, L., *Le mouvement squatter.* Esp, 207-8 (1953), 505-514.

Forma de reivindicación obrera, que procura la requisición de los grandes edificios o castillos deshabitados, para instalar en ellos a familias sin techo.

1127. C r o z i e r, M., *Les intellectuels et la stagnation française.* Esp, 209 (1953), 771-782.

1128. C h o m b a r t d e L a u w e, P., *Scandale du logement et espoirs de l'urbanisme.* Esp, 207-8 (1953), 571-579.

1129. D a v i d, J., *General Motors Probleme. Versuche und Lösungen eines Grossunternehmens.* SDZ, 152 (1952/53), 428-442.

Solución de diversos problemas económicos y sociales en la gigantesca organización de la General Motors, de gran interés para el sociólogo y para el filósofo social.

1130. D e l a t o u c h e, R., *Propriété et agriculture.* PC, 27 (1953), 94-102.

1131. D e M a r c o, A., *Problemi della popolazione alla XXVI° Settimana Sociale d'Italia.* LCC, IV (1953), 270-286.

Celebrada en Palermo, del 27 de setiembre al 3 de octubre de 1953.

1132. D o n v i l l e, *Urbanisme et logement.* Esp, 207-8 (1953), 564-570.

1133. G o u s s a u l t, Y., *Chiffonniers - bâtisseurs.* Esp, 207-8 (1953), 515-521.

El Abate Pierre y sus «Compañeros de Emaús».

1134. G r e c q u e s, Y., *L'habitat existant.* Esp, 207-8 (1953), 450-456.

La crisis de la vivienda en Francia. La vejez de los inmuebles actualmente existentes.

1135. H e n r y, L., *Les besoins de la population française.* Esp, 207-8 (1953), 525-538.

En cuanto a la vivienda.

1136. H u t i n - D e s g r é e s, F. R., *Sous - prolétariats de couleur.* RAP, 72 (1953), 819-826.

1137. L a u r e n t, P., *Ambigüité du social en milieu industriel.* Ét, 279 (1953), 187-201.

1138. L e C o r b u s i e r, *Construction d'une capitale.* Esp, 207-8 (1953), 591-597.

La del Punjab (Hindustán).

1139. M i d d e n d o r f f, W., *Jugendkriminalität.* SDZ, 152 (1952/53), 267-275.

Alarma el aumento de criminalidad entre los jóvenes.

1140. M i d d e n d o r f f, W., *«Vorbeugen ist besser als Heilen». Massnahmen gegen die Jugendkriminalität.* SDZ, 152 (1952/53). 363-373.

Si prevenir es mejor que curar, hay que tomar medidas para prevenir y evitar la criminalidad juvénil.

1141. N e l l - B r e u n i n g, O. v o n, *Die Gewerkschaften am Scheideweg?* SDZ, 152 (1952/53), 8-20.

Las organizaciones obreras frente al dilema «capitalismo o sindicalismo».

1142. P a u m e l l e, P h., *Impuissance du médecin.* Esp, 207-8 (1953), 482-483.

Ante las condiciones de hacinamiento en que muchas familias deben vivir.

1143. P i n g u s s o n, G. H., *Renouveler le logement.* Esp, 207-8 (1953), 539-549.

1144. R i d e a u, É., *Signification historique d'un conflit.* Ét, 278 (1953), 58-71.

La huelga de los metalúrgicos en los EE. UU. (2-VI al 25-VII, 1952).

1145. S o r a s, A. d e, *Témoignage sur l'état social de l'Inde.* RAP, 71 (1953), 707-721.

1146. S e l l i e r, F., *Le logement, besoin et placement.* Esp. 207-8 (1953), 601-611.

1147. T a u t s c h e r, A, *Die Macht der Organisation und die Ohnmacht der Organisierten.* WW, 6 (1953), 283-292.

La vida del hombre moderno en todas sus manifestaciones está asediada por la organización. Fuerza de ésta y debilidad de los organizados.

1148. V i e i l l e, A., *Les hôtels meublés dans la région parisienne.* Esp, 207-8 (1953), 470-481.

Abusos motivados por la crisis de la vivienda.

E. — ECONOMIA

1. — Español y Portugués

1149. B l a n c o, L. C., M a r c h á n, E. y O c h o a O., W., *Estudio técnico de la propiedad horizontal para Medellín.* UPB, XIX (1953), 88-130.

Primera parte de un estudio jurídico y arquitectónico sobre la propiedad horizontal.

1150. C e r e c e d a D u c a u d, R., *Balance de la presente crisis internacional.* Me, II (1953), 293-297.

1151. C h o u s s y, F., *Limitaciones de nuestra economía nacional.* ECA, VIII (1953), 9-15.

Estudia aspectos económicos de la República del Salvador (Ver también: ECA VIII (1953), 82-85.

1152. D u r a n d, P., *Problemas atuais da emprêsa.* AIDS, 10 (1953), 134-146.

1153. E s t é v e z, A., *La literatura sobre el Banco Central de la República Argentina, 1935 - 1946.* RFCE, VI (1953), 823-944.

Ver: RFCE, V (1952), 640-382; 972-996; 1105-1136; VI (1953), 499-584.

1154. F i g u e r o l a, J., *Concepto jurídico de la productividad.* RFDCS, VIII (1953), 1423-1425.

Palabra puesta de moda en la terminología jurídica recentísima derivada de la vida industrial.

1155. G o n z á l e z, H., *Espejismo del oro negro.* SIC, 16 (1953), 350-352.

La «heterodoxa» economía venezolana.

1156. G r i f f i t h, J. L., *Biblioteca comentada del hombre de negocios.* FS, VIII (1953), 325-332; 452-459.

Comentario al libro de José de Castro, «Geopolítica del hombre» (Les editions

ouvrières. Economie et Humanisme. París).

1157. Guimaraes, J. Nunes, *Leis e regimes econômicos.* VP, 11 (1953), 620-632.

1158. Kuebler, E., *El aumento de la productividad, cuestión vital para Europa.* Ar, XXV (1953), 347-365.

1159. Ledgard, C., *La vida y el crédito del Estado.* MP, XXXIV (1953), 370-377.

A raíz del fallecimiento de Carlos B. Legard, MP reedita en este número varios estudios de carácter financiero y económico referentes al Perú y publicados hace varias décadas por el ilustre extinto.

1160. Lena Paz, J. A., *Locación de buques, fletamiento y transporte.* RFDCS, VIII (1953), 1437-1448.

Sobre la sistematización de estos tres contratos existe gran desacuerdo entre los autores.

1161. Martins, A., *O metano e o Tejo.* Br, LVII (1953), 149-162.

Industrialización del metano y su papel en la futura vida económica y social de Portugal.

1162. Mathus Hoyos, A., *Problemas económicos argentinos.* RFCE, VI (1953), 965-1179.

Recopilación de algunas exposiciones parlamentarias del Dr. Alejandro Mathus Hoyos, hecha por el Ing. L. Dagnino Pastore.

1163. Matocq, E. A., *Aspectos de la inflación.* RFCE, VI (1953), 813-821.

La inflación puede ser el recurso más expeditivo para preservar la paz social en una post-guerra, pero requiere gran atención para volver las cosas al cauce normal, del que deliberadamente se las desbordó.

1164. Restrepo Londoño, R. D., *Breves anotaciones sobre seguros sociales. II.* UPB, XVIII (1953), 237-247; 435-443.

1165. Restrepo Villegas, F., *Seguros de transporte.* UPB, XVIII (1953), 361-388.

Historia. Importancia, etc. del seguro de transportes. Pólizas. Problemas que se plantean.

1166. Ronnefeld, F., *La salud como factor de la producción campesina.* RJ, XL (1953) 104-110.

1167. Cordé, E., *Nacionalização das Emprêsas Hidro-eléctricas.* AIDS, 10 (1953), 149-152.

1168. Trevisán, E., *El principio de la equidad en el impuesto.* RFCE, VI (1953), 609-619.

Los regímenes impositivos modernos se orientan cada vez en mayor medida, en el sentido de la equidad. En la antigüedad clásica, en Roma principalmente, los gravámenes eran, en general, injustos.

1169. Urrutia, C. D., *Importancia e influencia de la agricultura en la economía nacional.* MP, XXXIV (1953), 440-460.

Conferencia pronunciada el 9 de setiembre 1953 en el Centro de Instrucción Militar del Perú.

1170. Vieiro, R. O., *Impuesto a los Réditos. Aplicación práctica.* RFCE, VI (1953), 1265-1554.

1171. Wagemann, E., *El padre de la Economía Política: Los alfileres y el transatlántico.* RUC,

Capítulo de un libro del A., próximo a aparecer, donde estudia los principales problemas de la economía contemporánea.

2. — Otras Lenguas

1172. Brucculeri, A., *Riflessioni sulla produttività.* LCC, IV (1953), 303-312.

Para afrontar la inflación y combatir la miseria, que penetra en amplios sectores de la población mundial, es necesario aumentar la producción de bienes y de servicios.

1173. Divino, T. F., *Collegiate Business Accreditation.* JEQ, XVI (1953), 127-131.

La formación católica de los hombres de negocios, punto importante en la actual evolución de la vida económica.

1174. D r o g a r t, N., *L'agriculture européenne*. RAP, 72 (1953), 827-841.

1175. F a r c y, H. d e, *La Réforme des Halles centrales; les marchés d'intérêt national*. RAP, 73 (1953), 940-943.

1176. F i s c h e r, G., *Die christlichen Grundlagen der Mitbestimmung*. WW, 6 (1953), 361-370.

Los fundamentos cristianos del derecho de codeterminación de los colaboradores de una empresa o negocio.

1177. G i g n o u x, C. G., *L'or et l'emprunt*. RDM, 24 (1953), 740-748.

1178. H o u i s t, G., *La contribution patronale à la construction: le «un pour cent» des salaires*. RAP, 73 (1953), 932-939.

1179. L e s a g e, G., *Notre économie familiale de 1840 à 1940*. RUO, 23 (1953), 416-440.

Evolución de la economía canadiense durante un siglo.

1180. P i n a y, A., *L'effort français*. RDM, 24 (1953), 577-589.

Discurso pronunciado en Chatham House por el ministro de finanzas francés.

1181. R a b i e r, J. R., *Faim des hommes et richesse du monde*. Esp, 209 (1953), 812-820.

1182. R a n d a l l, C. B., *La libre entreprise en Amérique*. RDM, 18 (1953), 208-218.